

Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
Katedra za antropologiju

***LIJEPA NAŠA, VAŠA: KONSTRUKCIJA NACIONALNE IMAGINACIJE KROZ
POGLED DRUGOG***

diplomski rad

Studentica: Jasmina Mirković

Mentor: prof.dr.sc.Tomislav Pletenac

Zagreb, svibanj 2015.

Sadržaj

1. Uvod	3
2. Nacionalna imaginacija	3
2.1. Etnicitet	4
2.2. Od etničke i vjerske zajednice do nacije	9
2.3. Nacionalizam	14
2.4. Zamišljanje postmoderne nacije	20
3. Konstrukcija nacionalne imaginacije kroz popularnu kulturu	25
3.1. Proizvodnja i konzumacija	29
3.2. Reprezentacija, diskurs i ideologija	30
2.3. Subjekt i identifikacija	36
4. Kroz pogled Drugog	39
<i>a) Ekonomsko restrukturiranje</i>	45
<i>b) Hrvatska između Europe i Balkana/Istoka uz neukroćeni mentalitet</i>	55
<i>c) Jedem, dakle, jesam</i>	62
<i>d) Životni stil i kvaliteta života u globalno/lokalnom gradu</i>	65
<i>e) Muško/ženski poslovi, obitelj i brak, seksualnost, multikulturalizam</i>	74
<i>f) Prijateljski odnosi u metropolisu</i>	83
5. Zaključak	88
6. Sažetak	99
Literatura	100

1. Uvod

„*Budući da se bliži datum integracije Hrvatske u Europsku uniju, donosimo vam seriju tekstova o zanimljivim strancima koji su izabrali našu zemlju za svoj novi dom. Zašto su došli, kako doživljavaju našu sredinu, naš mentalitet, naš način života. Što im strahovito smeta, na što se ne mogu naviknuti, što bi promijenili, a što ih oduševljava, možete pročitati u zanimljivim tekstovima*“, navodi Krešimir Dujmović autor serije tekstova, točnije intervju sa strancima za *tportal.hr*. (26.05.2013.). Serija tekstova s narativima stranaca započela je prije ulaska Hrvatske u Europsku uniju 01.07.2013., ali traje i danas. Europska unija politički je sustav politički suverenih država Europe, odnosno nacija. *Lijepa Naša*, naslov je nacionalne himne Republike Hrvatske, a postala je sintagma, metafora koja se upotrebljava umjesto hrvatske nacije. *Lijepa Naša* politički je samostalna, neovisna i suverena demokratska država prema Deklaraciji o proglašenju suverene i samostalne Republike Hrvatske od 25. lipnja 1991. koju je proglasio Hrvatski sabor. Referendumom građana donešena je odluka o raskidu državno-pravne sveze s ostalim republikama i pokrajinama bivše SFRJ, a istu je Hrvatski sabor usvojio 8. listopada iste godine. Dvadeset i dvije godine nakon proglašenja samostalnosti, Hrvatska se pridružuje novom, još većem političkom sustavu nego što je to bila federacija republika; velikom savezu samostalnih i suverenih političkih država, nacija. Glavno pitanje koje se postavlja u ovom radu je zašto su *Lijepoj Našoj* potrebni narativi stranaca o hrvatskoj svakodnevici povodom ulaska u EU i što na takav način Hrvatska dobiva i zašto baš *kroz pogled Drugog*? Prije analize narativa stranaca, treba razmotriti teorijski okvir koji razlaže pitanja etniciteta, nacije, nacionalnosti. Budući da su narativi objavljeni na popularnom *tportalu.hr*, u obzir treba uzeti i načela popularne kulture i njezinih sustava reprezentacije, odnosno diskursa kroz kojeg se otkrivaju sustavi moći i ideologije. Jednako tako u obzir se uzimaju i teorije identiteta te psihoanalize Jacquesa Lacana u Žižekovoj obradi. Pod navodima „*našu sredinu, naš mentalitet, naš način života*“, autor Dujmović implicira kulturu koju prema prvoj njezinoj definiciji sir Edward Burnett Tylor iz 1871. godine opisuje kao „složenu cjelinu koja uključuje znanje, uvjerenja, umjetnost, zakon, ćudoređe, običaje i svaku drugu sposobnost i navike koje stječe čovjek kao član društvene zajednice.“ (Haviland 2004: 34). Dok je u prošlosti kultura označavala ponašanje pojedinaca u društvu, danas se na kulturu gleda kao na posljedicu i produkt interakcije društva i pojedinaca te način uz pomoć kojeg svijet dobiva određeno značenje, a u etnografskom poimanju današnjice kultura je tekst koji se piše ili interpretira. Pri tome koncept teksta ne označava tek pisane riječi, već sve prakse koje označuju, a upravo su narativi i njihovo čitanje

društvene prakse unutar hrvatske kulture. Kultura iako ima prizvuk apstrakcije, ona i nije tako apstraktna već je samo vrlo široko područje djelovanja pojedinaca unutar određenog društva. Ona prema tome nije biološki determinirana već je čovjekova okolina ta koja prenosi kulturu i čovjekovo ponašanje se prepoznaje u toj kulturi. Fiske (1989: 1) ističe da je kultura uvijek u procesu stvaranja značenja od i sa društvenim iskustvom i taj proces uključuje ljude koji sudjeluju u stvaranju značenja, a značenja sudjeluju u konstrukciji njihovih identiteta, putem jezika, simboličnosti i reprezentacije. Bitan sastavni dio kulture je popularna kultura koju Hall (1998: 448), između ostalih određenja, na deskriptivan način određuje kao „sve one stvari koje ljudi čine, ili su ih nekada činili.“ Sve navedeno treba razmotriti kroz prizmu postmodernosti današnjice jer „naše postojanje danas obilježeno je tamnom sviješću opstanka, življenja na graničnim crtama sadašnjeg vremena za koje, izgleda, da ne postoji prigodan naziv osim onog trenutnog i polemičnog s prefiksom *post*: *postkolonijalizam*, *postfeminizam*...“ (Bhabba 2007: 1). Budući da je upotreba potonje navedenih pojmova učestala, kako Bhabba (2007: 6) navodi, u žargonu današnjice i ako takav žargon ima ikakvo značenje, to značenje sigurno ne leži u popularnoj upotrebi prefiksa *post* (poslije) kako bi indicirao vremenske razmake *after* (nakon) modernizma, feminizma, kolonijalizma ili pak strukturalizma ili nasuprotnost svemu navedenom. Navedeni pojmovi koji ustrajno ukazuju na nešto *izvan*, *onkraj*, jedino utjelovljuju vlastitu razuzdanu energiju u slučaju ako preoblikuju sadašnjicu u proširenu stranu iskustva i osnaživanja.

2. Nacionalna imaginacija

„Svaki si individualni akter „zamišlja“ zajednicu u kojoj će svoju slučajnu egzistenciju pretvoriti u „sudbinsku“, sudbinu sebe i zajednice. Sve su, dakle, zajednice, osim možda one „licem u lice“ – imaginarne. U stvari, sve zajednice veće od prvobitnih sela u kojima se svi međusobno osobno poznaju (pa možda čak i one) zamišljene su. Zajednice valja razlikovati ne po njihovoj lažnosti ili istinitosti, već po načinu na koje su zamišljene.“ (Anderson 1990: 9, 17, znaci navoda u originalu).

Naciju, nacionalnost i nacionalizam, smatra Anderson (1990: 14), teško je definirati, pa prema tome još teže analizirati. Nacionalnost ili *nation-ness*, Andersonov (1990: 15) pojam kojim opisuje bivanje nacijom, ali i nacionalizam kulturne su tvorbe posebne vrste, a da bi ih se razumjelo potrebno je razmotriti njihov povijesni nastanak, način mijenjanja njihovog značenja kroz vrijeme, snažan emocionalni legitimitet i njihovu izuzetnu bitnost u političkom

životu današnjice. Nacionalni/etnički identitet te nacija/etnos/narod često se uzimaju u obzir kao sinonimi. No između njih postoji bitna razlika, pa tako Supek (1989: 51) navodi da je etnos univerzalni proces dok su narod i nacija dva oblika društveno-kulturne organizacije. Prije nego se analizira imaginacija postmoderne nacije, potrebno je odrediti pojmove poput etnosa, etniciteta, naroda, nacionalizma, države i njihovog međusobnog odnosa pojavom nacija. Kasna modernost, odnosno postmodernost donosi sa sobom fenomene globalizacije, multikulturalizma, fluidnog identiteta, uz već prisutna obilježja moderne poput kapitalizma, industrijalizma, liberalizma i demokracije te isti ostvaljaju svoj trag i na etnicitet, narod i naciju. Kako bi se navedene tvorevine mogle odrediti i analizirati, u obzir treba uzeti i njihove mijene kroz vrijeme i prostor.

2.1. Etnicitet

„Etnicitet je sustav klasifikacije koji nas odvaja i vezuje u nizu određenih kategorija u smislu „mi“, „oni“. (Rihtman-Auguštin 1991: 79).

Etnicitet, odnosno, etnička pripadnost, u svakodnevnom diskursu, konotira značenje pitanja manjina, te kako Eriksen (2010: 5) navodi, rasnih odnosa. U domeni antropologije, etnička pripadnost referira se na grupne odnose, a grupe svoje postojanje određuju unutar sebe samih i od strane drugih stvarajući pri tome razliku koja generira granice između njih. Ono bitno što antropologija ističe u određenju pojma etniciteta jest da isti „ima nešto s klasificiranjem ljudi“ te nešto s unutarnjim i vanjskim odnosima grupa. Klasifikacija se u kulturi, kako navodi Pratt (2008: 15) preuzima iz Carl Linnéovog djela *Systema Naturae* napisanog 1735. godine, za vrijeme europskog kolonijalizma i imperijalizma nad azijskim, afričkim i južnoameričkim područjima, u kojem Linné iznosi klasifikacijski sustav konstruiran za kategoriziranje svih biljaka svijeta te ima presudan značaj za biologiju ali i kulturu. Klasifikacijski sustav je apstraktni prostor koji nije ispunjen ničim. Njega treba napuniti. Anologno principu klasifikacije biljaka i životinja u red, rod, porodicu, vrstu, klasificira se i ljudska kultura na materijalnu kao alate proizvodnje, duhovnu koja podrazumijeva vjerovanja iz kojih proizlaze kategorije ljudskih skupina prema religijskoj pripadnosti te društvenu unutar koje se kategoriziraju društveni odnosi.

Mnogostruki su čimbenici koji pojedince kroz društvene odnose navode da se priklanjaju, odnosno razvrstavaju u određene skupine i tako stvaraju granice jedni između drugih. Koji je kriterij etničke pripadnosti i klasifikacije i koji su čimbenici ključni da se Klub

ljubitelja čokolade ne smatra etničkom skupinom, a Massai iz Kenije smatra? Etničke skupine, kako navodi Eriksen (2010: 40) dugo su vremena bile izjednačavane s kulturnim skupinama kao kategorijama ljudi koji dijele istu kulturu. Ovakav zaključak proizlazio je iz određenja kulture kao subjekta proučavanja antropologije koja je kako navodi Cohen (1994: 53) obavezno, iako nenamjerno stavljala granice i kulturu u središte zanimanja jer odnosi „mi/oni, svoji/ostali, jasno impliciraju granice.“ Stoga je antropologija postala zaokupljena granicama između kultura. Pojam *kultura* u antropologiji prošao je kroz uzastopnu smjenu paradigmi počevši od deskriptivne definicije sir Edwarda Burnetta Tylora iz 1871. godine u kojoj Tylor kulturu opisuje kao „složenu cjelinu koja uključuje znanje, uvjerenja, umjetnost, zakon, ćudoređe, običaje i svaku drugu sposobnost i navike koje stječe čovjek kao član društvene zajednice.“ (Haviland 2004: 34). Supek (1989: 149) navodi radnu definiciju kulture prema „kojoj je kultura kompleks pravila o prihvatljivom ponašanju unutar neke ljudske zajednice, sve djelatnosti koje su u skladu s tim pravilima, ta materijalne i duhovne tvorevine koje su rezultat tih djelatnosti.“ Ruth Benedict je u *Obrascima kulture* (1976: 23) kulturu opisivala kao ponašanje čovjeka koje se odvija prema naučenim *kulturnim obrascima*, a usvajaju se procesom *enkulturacije*, odnosno prenošenjem kulture generacijski interakcijom između pojedinaca. Moore (2000: 281) ističe da Lévi-Straussov strukturalizam vidi kulturu kao simbolični izraz ljudskog uma, s durkhemovskim naslijeđem zanimanja za predodžbe. Uz navedena određenja kulture teško je zanemariti radove Franza Boasa, Bronislawa Malinowskog, Radcliffe-Browna, Evans-Pritcharda, Mary Douglas, Victora Turnera ali i 162 različita određenja kulture prikupljenih od strane Kroebera i Kluckhohna. Kriterij kulture kao glavnog čimbenika izgradnje etniciteta odbačen je jer razmjena kulture prelazi granice skupine i ljudi unutar iste skupine ne dijele identične kulturne obrasce, ističe Eriksen (2010: 41) te nadodaje da izričito kulturalne granice nisu očigledan čimbenik etničke pripadnosti, odnosno postojanja etničkih granica. Kulturne zone kompleksne su tvorevine i nemaju jasno određene granice, smatra Supek (1989: 146) jer se kultura prenosi, uči i mijenja i to nema pretjerani utjecaj na stvaranje i održavanje etničkih granica. Kao zajednički nazivnik, odnosno čimbenike koji pridonose izgradnji etniciteta, Nash prema Eriksenu (2010: 41, znaci navoda u originalu) predlaže „metaforu postelja, krv i kult.“ Uz navedene metafore proizlazi da se pripadnost određenoj etničkoj skupini temelji na biološkim odrednicama koje se manifestiraju kroz endogamiju, zajedničko porijeklo i zajedničku religiju. Supek (1989: 145-146) također navodi biološki pristup određenja etnosa, uz kulturni, te subjektivni simbolički, socijalno interakcijski pristup kakav je zastupao Fredrik Barth. Etnos prema tome pripada prirodnoj kategoriji te je urođeno i trajno svojstvo ljudske zajednice, a ta zajednička krv ali i duh,

ogledaju se u mitovima, poeziji, vjerovanjima, običajima. Smith (1988: 22) navodi dimenzije etničke skupine, kako ju on naziva etnije, u koje ubraja kolektivno ime, zajednički mit o porijeklu, zajedničku povijest, svojstvenu zajedničku kulturu, poveznicu s posebnim teritorijem i smisao solidarnosti. Sve navedene komponente određuju etnicitet i distanciraju ga od klasne pripadnosti ili pripadnosti drugim društvenim skupinama. Posebnu pozornost Smith usmjerava na mitove o porijeklu koji sadrže komponentne legende, a smatra ih ključnima za stvaranje etniciteta. Takvi mitovi imaju vremensko/prostorno porijeklo „o migracijama, o precima i očinstvu, o zlatnim godinama, o propadanju, progonstvu i preporodu.“ (Smith 1988: 25).

Kada je etnička pripadnost u pitanju, prefiks etnos ključan je čimbenik razvrstavanja i kreiranja granica između grupa. Sam pojam etnos prema Eriksenu (2010: 4) izveden je iz grčke riječi *ethnos* koja originalno nosi značenje paganski da bi tijekom devetnaestog stoljeća postupno poprimio značenje rasnih karakteristika, a u SAD-u, kao zemlji doseljenika intenzivno pristiglih tijekom Drugog svjetskog rata, etnos je postao uljuđeni pojam koji određuje „Židove, Talijane, Irce i ostale ljude smatrane inferiornima u odnosu na dominantnu „WASP“ (White Anglo-Saxon Protestant) skupinu.“ (*ibid.*, znaci navoda u originalu). Rihtman-Auguštin (1989: 123) razmatra etnos prema teoriji ruskog etnologa Širokogorova s početka prošlog stoljeća „koji etnos shvaća kao sveobuhvatni proces adaptacije različitim tipovima okoline, u kojem tijekom povijesti sudjeluju sve ljudske zajednice i sudjelujući se mijenjaju.“ Stoga etnos nema statički već dinamični karakter te se skupine tijekom povijesti kroz neminovne promjene politike, ekonomije, kulture i svih društvenih odnosa prilagođavaju. Sam etnos kao proces obuhvaća psihomentalne i jezične (prikaz sličnosti jezika), etnografske (prikaz kulturne adaptacije), psihološke (prikazuje samospoznaju skupine kao zasebne zajednice), biološke aspekte (prikazuje proces predaje nasljednih svojstava) te aspekt kontinuiteta (prikazuje postojeća uvjerenja i stavove). Navedeno se odnosi na procese ključne za stvaranje kriterija, odnosno čimbenika prema kojima se određena skupina smatra etničkom, pa prema tome i određuje etnička pripadnost pojedinaca unutar iste i manifestira se prema drugim, različitim skupinama, „jednom riječi, taj je proces odgovoran za postojanje i razvitak ljudskih zajednica.“ (*ibid.*). Proces etnosa dovodi do formiranja *etničkih jedinica* u kojima se iskazuje „mentalna kultura i fizički tip neke populacije“ kao i nasljeđivanje istih. (*ibid.*). Uvjeti nužni za postojanje etničke jedinice podrazumijevaju promjenjivost veličine, svjesnost svoje egzistencije, posjedovanje sredstava za postizanje međusobnog razumijevanja, veću ili manju kulturnu homogenost, endogamiju, prenošenje kulturne ali i biološke adaptacije u smislu mijenjanja i prenošenja nasljednih svojstava. Iz navedenih uvjeta

zaključuje se da su oni kriteriji prema kojima se etnička skupina smatra etničkom, a ne klasnom ili nekom drugom. Etnička jedinica ima dinamičan karakter, kada se u obzir uzme dimenzija vremena, a to znači da ne postoji ista situacija među dvjema različitim točkama u povijesti etnosa.“ (Rihtman-Auguštin 1989: 124). Etnička skupina prikazana prema prethodno navedenim autorima čini zajednicu u Tönnisovom određenju *Gemeinschaft* unutar koje se stvara osjećaj univerzalne solidarnosti među ljudima za razliku od društva, *Gesellschaft*, koje je izgrađeno na temelju formuliranog društvenog ugovora koji održava vlastite interese pojedinaca. Cohen (1985: 15) zajednicu *Gemeinschaft* opisuje kao entitet kojem pripadaju pojedinci, a veći je od srodstva ali neusporedivo manji od društva. Etničke zajednice svoje uporište pronalaze zahvaljujući antropolozima istraživačima stranih i dalekih kultura, a prezentirane su zapadnom društvu upravo kolonizacijama i širenjem imperija zapadnih elita. Malinowski, Boas, Lévi-Strauss i ostali antropolozi fokusirali su svoj rad na proučavanju tradicionalnih društava i njihove kulture pod nazivom plemena te smještanjem kulture u određena područja stvarajući tako etničke granice.

Kao kriterij za razvrstavanje ljudi unutar etničke zajednice pa prema tome i stvaranje i održavanje granica među istima Fredrik Barth (1969: 15) ističe društvenu komunikaciju i interakciju. Stvaranje granica ne podrazumijeva apsolutnu separaciju između zajednica i odsutnost mobilnosti, već stvaranje istih „zahtijeva društvene procese isključivanja i inkorporacije uz pomoć kojih su odvojene kategorije održavane *unatoč* izmjeni participacije i članstva tijekom života pojedinaca kroz povijest.“ (Barthes 1969: 10). Upravo se stabilan status etničkih zajednica gradi na dihotomnim društvenim odnosima uspostavljenima preko postojećih granica. Navedeno navodi na zaključak da se upravo takav stabilan status etničkih zajednica uspostavlja u kontaktu s drugošću, odnosno s drugim, različitim etničkim zajednicama i na takav način konstruira etnički identitet zajednice. Prema Širokogorovoj teoriji etnosa kao procesa koji dovodi do stvaranja etničkih jedinica i kriterija za postojanje etničke zajednice, treba uzeti u obzir i dinamičnu komponentnu, a ona podrazumijeva djelovanje dvaju nasuprotnih sila. Prema tome, etničku zajednicu „jedne nastoje očvrnuti (centripetalne sile), a druge oslabiti (centrifugalne sile)“, što znači da etničke jedinice ne postoje izdvojeno već u odnosu na interetničku sredinu i interetnički pritisak kojeg etnos podnosi kako bi održao ravnotežu. (Rihtman-Auguštin 1989: 124-126). Više je čimbenika koji stabilnosti etničke zajednice čine prijetnju, a Eriksen (2010: 81) smatra da je takva prijetnja popraćena određenim načinima promjene poput migracija, industrijalizacije ili neke druge ekonomske promjene, promjene u demografskoj strukturi te integracija u veći politički

sustav. Etnička jedinica, prema istoj teoriji, lakše podnosi interetnički pritisak ako posjeduje vlastitu unutanju snagu i što je snaga jača, podnošenje pritiska je lakše. Upravo se snaga etničke jedinice postiže etničkim identitetom koji jasno daje do znanja da smo *mi* kao etnička zajednica stabilni i solidarni i prema tome prepoznatljivi u odnosu na *oni*, odnosno drugu etničku zajednicu unatoč izvanjski pritiscima i kontaktima. Jednako kao što se individualni identitet ostvaruje u razlici prema drugom, tako je i s kolektivnim identitetom, u ovom slučaju etničkim ali i nacionalnim, pa prema tome „jednako kao individualni identitet, etnički identitet nije dan niti je urođen: on uvijek nastaje u psihosocijalnom procesu.“ (Epstein; Erikson prema Rihtman-Auguštin 1991: 79). Stoga, identitet ima fluidan karakter koji se neprestano razvija, nadograđuje kako na svjesnoj tako i na nesvjesnoj razini. Budući da izgradnja identiteta ne podrazumijeva jednom završeni proces već konstantni proces izgradnje kroz povijest, Grbić (1993: 68) navodi da su pri nadgradnji takvog višedimenzionalnog sklopa kakav je etnički identitet bitna dva elementa koji su međusobno povezani i stoje jedan nasuprot drugom. Ti elementi proizlaze iz međusobnog odnosa MI : ONI koji znače akciju i dva podelementa MI O NJIMA : ONI O NAMA koji znače interakciju. Navedeni elementi i njihov međusobni odnos, kao akcija i interakcija, bitni su jer podrazumijevaju procese identifikacije koji daju identitet. Odnos akcije MI I ONI odnosi se na proces samoidentifikacije i identifikacije, interakcijski odnos ONI I MI O NJIMA uključuje proces identifikacije drugih dok interakcijski odnos ONI I MI O NAMA podrazumijeva proces identifikacije od strane drugih, ističe Grbić (1993: 69). Bitno pitanje koje se postavlja je koja su to obilježja koja pojedinci kao posebnosti odabiru i prisvajaju kao ključne pri izgradnji njihovog identiteta i uzimaju li ih pojedinci u obzir kao objektivne ili im se priklanjaju na temelju subjektivnih dojmova. Ako ih se u obzir uzima kao *Objektivne* prema (*ibid.*) iste određuje niz različitih, objektivnih sadržaja kulture u obliku izraza kulturnih obrazaca članova određene zajednice. *Subjektivni* za razliku od njih, uključuju osjećaje pripadnosti zajednici i vrijednosni sustav članova zajednice. Grbić (1993: 69) kao osnovna obilježja etniciteta navodi zajedništvo, dinamičnost i fleksibilnost te trajnost. Dok se zajedništvo ogleda iz potrebe ljudi za osjećajem pripadanja kao zaštite od straha, samoće i tjeskobe, otpora prema eventualnoj unifikaciji, asimilaciji i akulturaciji, dinamičnost i fleksibilnost odgovor su na promjenjive faktore koji iziskuju kulturnu adaptaciju, a isti utječu na opće uvjete života poput gospodarstva, odijevanja, graditeljstva, tradiciju, obitelj te trajnost koja se ogleda u kontinuiranom doživljaju zajedništva koji se modificira ali traje bez obzira na različite povijesne događaje. Etnički identitet često se izjednačava s kulturnim identitetom. Oni jesu srodni ali ne i istovjetni jer kriteriji za izgradnju etničkog identiteta nisu isključivo kulturnog

karaktera i ne počivaju na objektivnim elementima već treba uzeti u obzir i psihološku dimenziju ali i dimenziju trenutne situacije s obzirom na politiku i ekonomiju. Grbić (1993: 70) navedene dimenzije naziva mehanizmima koji odlučuju koje će elemente kulture pojedinci kao nositelji iste odabrati kao označitelje etničkog identiteta. Iako Rihtman-Auguštin (1991: 80) polazi od toga da je „veliki broj simbola identiteta smješten u narodnoj kulturi“ ili kako pak, Cohen (1985) ističe simboličkoj dimenziji konstrukcije zajednice. Etnički simbolizam Eriksen (2010: 81) vidi u religiji, sustavu srodstva, vernakularnom jeziku ili načinu života zajednice koje smatra ključnima za održanje etničkog identiteta kroz razdoblja promjene. Ono što također održava etnički identitet su i mitovi, a takvi mitovi imaju vremensko/prostorno porijeklo „o migracijama, o precima i očinstvu, o zlatnim godinama, o propadanju, progonstvu i preporodu.“ (Smith 1988: 25).

2.2. Od etničke i vjerske zajednice do nacije

„Nacija je sekundarna formacija u procesu etnosa i rezultat je interetničke ravnoteže i međunarodne ravnoteže u nekom određenom povijesnom trenutku.“ (Širokogorov prema Rihtman-Auguštin 1989: 12).

Etnos i nacija za Širokogorova nisu ni pretjerano zlo ali nisu ni neko veliko dobro već su „samo jedan fenomen trajno labilnoga sustava društvene ravnoteže koji se usto postojano mijenja.“ (Rihtman-Auguštin 1989: 129). Kako bi se naciju smatralo nacijom, Širokogorov ističe nužnost konstatacije procesa etnosa, jednakog onog procesa u kontekstu etničke zajednice, samo ovaj put u kontekstu nacije. Unatoč procesu etnosa kao poveznice nacije i etničke zajednice, navedene dvije ipak se razlikuju jer naciju Širokogorov „ne identificira s etničkom jedinicom.“ (Rihtman-Auguštin 1989: 127). Prema tome, nacija je puno veći problem u smislu određenja za razliku od etničke zajednice. Nacija se smatra zajednicom ali izostaje etnička jedinica koju jasno određuje skup kriterija, poput veće ili manje kulturne homogenosti, endogamije, prenošenje kulturne ali i biološke adaptacije u smislu mijenjanja i prenošenja nasljednih svojstava. Koji su to onda kriteriji koji naciju čine nacijom kao što etnička jedinica čini etničkom zajednicu? Anderson smatra da najprije treba krenuti od povijesti nastanka nacija, a ista vremenski i teritorijalno seže u 18. stoljeće u Francuskoj i Engleskoj. Iz tvrdnje Širokogorova, nacija ima etničke korijene upravo zbog procesa etnosa, a njegovo mišljenje o etničkom porijeklu nacije dijeli i Smith prema kojemu ne postoje

moderne nacije koje nemaju etničku jezgru kao uporišnu točku u prošlosti. Nacije iako se smatraju, zamišljaju kao zajednice ipak, nisu isto što i etničke zajednice.

Anderson (1990: 21) temelje nacije vidi u kulturni korjenima, odnosno dva kulturna sustava, „vjerska zajednica i dinastičko kraljevstvo jer oba su na svom vrhuncu bila neosporni referencijalni okviri, baš kao što je to danas nacionalnost.“ Upravo raspadom navedenih sustava, krajem 18. stoljeća nastaje pojava nacionalizma iz kojih i protiv kojih je nastao. Religija i dinastička vladavina međusobno su se ispreplitale, a Božja riječ, pa time i riječ vladara-monarha bila je vodilja svakodnevnog života i kreirala je hijerarhijske odnose u doba kada se svijet mogao objasniti jedino svetim pismom, a „oni koji su se njime znali služiti bili su tek majušni pismeni otočići povrh golemih nepismenih oceana.“ (Anderson 1990: 24). Papinska moć, a time i crkvene dogme, bila je zapanjujuća u stvaranju religiozno zamišljenih zajednica, a jedina doktrina podučavanja bila je *skolastika* srednjeg vijeka koja je propagirala jedino Božju riječ, a osim toga bila je rezervirana za tek mali broj pripadnika zajednice, odnosno za buduće svećenike i poglavare koji su je širili neukim masama. Dinastičko kraljevstvo, odnosno monarhija, bilo je jedini politički sustav, a kralj je jedini vladar s legitimitetom božanskog porijekla i nikako ne potječe od naroda koji se sastojao od podanika, a ne od građana, objašnjava Anderson (1990: 27). Religiozan način razmišljanja stvarao je zajednicu, a takvu zajednicu „bilo je moguće zamisliti uglavnom putem svetog jezika i pisanog teksta.“ (Anderson 1990: 22). Sveti neizgovoreni jezici bili su medij koji je posredovao u zamišljanju zajednice, a smatrali su se jezicima istine i bili su to crkveni latinski, kuranski arapski i jezici ostalih religija, a njihova specifičnost je bila nearbitrarnost znaka što navodi na jednu i jedinu istinu. Anderson (1990: 23) kao primjer navodi kuranski arapski kojim je pisan Kuran, a isti je čak u islamskoj tradiciji neprevediv jer se „Alahovoj istini moglo pristupiti jedino putem nezamjenjivih istinskih znakova arapskog pisma.“ No, unatoč apsolutnoj religioznoj moći, religiozne zajednice slabe zbog, prema Andersonu (1990: 24-27), sve učestalijih istraživačkih ekspedicija koje su „širile kulturne i geografske horizonte“, ali i zbog postupnog zapostavljanja svetog jezika i podučavanja isključivo crkvenog latinskog ili kuranskog arapskog. Sveti jezik gubi svoju moć zahvaljujući širenju vernakulara, a potom i izumu tiskarstva. Stoga, crkveni jezik ne omogućava više privilegirani pristup apsolutnoj istini jer je i sam neodvojiv od istine, pa prema tome i monarh kao jedini koji ima pristup istini i vlasti nad svim podanicima, gubi svoju moć. Nacionalna svijest, kako navodi Anderson (1990: 42) širi se razvojem tiska i ubrzanom produkcijom rukopisa velike tiskarske industrije koji su rani oblik kapitalističkog poduzetništva i razvojem državnih jezika

pa time i svrgavanjem latinskog jezika i osipanja vjerske zajednice. Zamišljanje novih zajednica i postavljanje temelja za suvremenu naciju omogućila je „burna interakcija između sustava proizvodnje i proizvodnih odnosa (kapitalizma), tehnologije komunikacija (tiska), te neumitne raznovrsnosti ljudskih jezika.“ (Anderson 1990: 47). Isto mišljenje o nastanku nacija s Andersonom dijeli i Balibar (1991: 133) koji obrazlaže da formiranje nacija seže u vrlo davna razdoblja višestrukih oblika institucionalizacije, a kao jedan od oblika koji ujedno smatra i najstarijim, ističe stvaranje institucije državnog jezika koji se bitno razlikovao od svetih jezika svećenstva i lokalnih idioma. Službeni jezik, iako je prvotno zamišljen u administrativne svrhe, postao je jezik aristokracije, odnosno službeni jezik. Iz navedenog se zaključuje da nacije polako nastaju istovremeno na temeljima i ruševinama monarhija, odnosno s početkom moderne. Razdoblje moderne započinje s prosvjetiteljstvom, „shvaćeno, u najobuhvatnijem smislu kao napredujuće mišljenje, oduvijek je slijedilo cilj oslobađanja ljudi od straha i postavljanja ljudi za gospodare. Program prosvjetiteljstva bio je osloboditi svijet od začaranosti. Htjelo je dokinuti mitove i pobijediti umišljanje znanjem.“ (Horkheimer i Adorno 1989: 17). Berry (2002: 62) ističe da je projekt prosvjetiteljstva bilo poticanje ka uvjerenju da će raskid s tradicijom, slijepim navikama, poslušnosti religijskim zabranama, pridonijeti rješenju problema u društvu.

Smith korjene nacije vidi u etničkom porijeklu, jednako kao i Širokogorov. Smith (1991: 43) navodi da je nacija „imenovana ljudska populacija koja dijeli povijesni teritorij, zajedničke mitove i povijesna sjećanja, masovnu kulturu i javnu kulturu, zajedničku ekonomiju i zajednička zakonska prava i dužnosti za sve članove.“ Iz Smithovog određenja nacije, zaključuje se da je nacija moderna verzija etničke zajednice, a mitovi etničke zajednice predstavljaju nacionalizam ključan za stvaranje nacije. Upravo su mitovi čvrsta poveznica između etničke zajednice i moderne nacije kakvu vide primordijalisti za koje nacionalizam kao ideologija na kojoj grade naciju ima čvrsto uporište u starim mitovima o posebnoj izabranosti, domovini kao svetinji i patriji te zajedničkoj religiji. Ravlić (2003: 203) navodi kako uz ovakvo shvaćanje koje naglašava zajedničko povijesno podrijetlo, mitove, povijesna sjećanja, homogenu organsku naciju, primordijalisti ukazuju „na ideju nacije kao etničke i kulturne zajednice te se više odnosi na njegovanje etničkog identiteta.“ U suvremenim društvima ovakvo shvaćanje veže se uz pojam rodobljublja koji izražava nacionalni osjećaj koji se odnosi na privrženost naciji kao etničkoj skupini za koju se smatra da potječe od zajedničkih predaka. Navedeno se može prikazati kroz primjer izgradnje hrvatske nacije s početka devedesetih godina, nakon raspada SFRJ-a, a nacionalna ideologija primordijalista

dominirala je javnim i političkim diskursom ali i popularnom glazbom. Kao reprezentativan primjer navedenog je pjesma Dražena Žanka „*Od stoljeća sedmog*“ čiji stihovi naglašavaju zajedničko povijesno porijeklo utkano u mitovima o junacima zaslužnima za današnje postojanje Hrvata kao roda i čiste hrvatske nacije. „*Mislili su neki, već nas neće biti...raselit nas treba da nas manje ima...nek' tuđinu grizu roda znati neće...djeca roda povist neće znati, potom svoj na svome neće bit Hrvati. Tko na tvrdoj stini svoju povist piše, tom ne može nitko prošlost da izbriše, varaju se i ne misle tako, što se krvlju brani ne pušta se lako. Na kamenu tvrdom o tom slova pišu od stoljeća sedmog tu Hrvati dišu.*“

Smith (1991: 52) ističe još jednu bitnu poveznicu između nastanka moderne nacije na temeljima etničkih zajednica, točnije ističe kulturnu bazu i distinkciju između, kako on navodi, lateralne i vertikalne etničke zajednice. *Lateralna* etnička zajednica predstavljala je tip zajednice „koja je obično bila sastavljena od aristokrata i višeg svećenstva, iako je s vremena na vrijeme uključivala birokrate, visoke vojne časnike i bogatije trgovce.“ (Smith 1991: 53). Zajednica je nosila pridjev *lateralna* jer je bila društveno ograničena gornjim slojem dok je geografski bila raširena do oblika često blisko povezanog s gornjim ljestvicama obližnjih lateralnih etnija. Povezanost lateralne zajednice temeljila se na visokom statusu sloja vladajuće klase. Nasuprot tome, *vertikalna* etnička zajednica, odnosila se na pučku zajednicu i bila je teritorijalno kompaktnija, a njezina kultura imala je status današnje popularne kulture i bila je raširena među svim klasama. Njezina osobita kultura ujedinjavala je različite klase oko zajedničkog nasljeđa posebice pod utjecajem vanjskih centrifugalnih sila. *Lateralna* zajednica smatrala se dominantnom i činila je jezgru države, a birokratskim djelovanjem nove države inkorporirala je ostale slojeve i udaljena područja u njihovu dominantnu kulturu. Tadašnje institucije poput administracije, zakonodavstva, financija i obrazovanja rasprostranjivali su temeljne vrijednosti, simbole i mitove koji su činili kulturno nasljeđe dominantne zajednice. Političko djelovanje bilo je ključno pri širenju aristokratske kulture koja je postala nacionalna, pa prema tome nije više bila samo aristokratska već i građanska, društvena. Na takav način je *vertikalna*, pučka zajednica asimilirana u jednu, veliku zajednicu, za koju Smith smatra da predstavlja upravo naciju.

Smithova teorija o dvije etničke zajednice i nastanku nacije, implicira na Radićevu hipotezu o kulturi gospode i kulturi seljaka, a Rihtman-Augustin (2001: 43) navodi da se Radićeva hipoteza o odnosu dviju kultura interpretira ne samo kao jaz među njima već i kao „prijenos kulturne baštine davnih viših (nacionalnih) slojeva seljačkoj kulturi.“ Kultura je za Radića predstavljala skup razlika, a iste su dijelile *narod* od *gospode* i inteligencije.“

(Rihtman-Auguštin 2001: 45). Upravo stoga Radić progovara o dvjema kulturama, odnosno kulturi naroda i kulturi gospode. „Poredimo li život i običaje, ćućenje i vjerovanje, znanje i mišljenje narodno s gospodskim, vidjet ćemo, da je u jednom i u drugom u velikoj većini samo ono jednako, zajedničko, što je jednako u svih naroda, u svih ljudi: i narod jede i pije, i narod se veseli i plače (...) i u gospode sve to vidimo; ali kako se narod vlada kod jela, kako se veseli – tomu se gospoda smiju (...) gospoda narod žale i govore, da bi ga trebalo prosvijetliti, tj. učiniti, da se narod vlada, da vjeruje i misli onako, kako je to u gospode.“ (Radić prema Rihtman-Auguštin 2001: 45). Pod *narodom* je Radić podrazumijevao, onaj dio naroda koji živi po selima, a ne cjelokupno hrvatsko, mađarsko, bugarsko ili ino stanovništvo. Grbić (1993: 67) ističe da je pri suvremenim istraživanjima načinjen odmak od Radićevog određenja značenja pojma narod kao „povijesno formirane stabilne zajednice ljudi“, već je umjesto toga narod promjenjiva društvena kategorija koji sudjeluje u procesima društvenih promjena i interakcija. Radić je kroz opis razlika među dvjema kulturama istaknuo želju gospode, odnosno onih slojeva *odozgo* koju su isticali zamisao za inkorporacijom naroda u jednu cjelinu što implicira na stvaranje nacije. Radić svoju hipotezu o dvjema kulturama iznosi u *Osnovi* u kojoj ističe da će se seljaka učiniti aktivnim političkim faktorom, „koji starom hrvatskom pravu daje nov suvremen socijalan sadržaj (...)“. (Horvat prema Rihtman-Auguštin 2001: 44). Politički program braće Radić bio je pretvoriti seljake u političke subjekte, pa time i građane (ne u smislu pojedinaca koji žive u gradu). No ono za što su se Radići, posebice Antun zalagali je valorizacija narodne kulture koja nikako ne smije biti ispod kulture gospode, „ali ni u razini *divljaka*.“ Radić je smatrao da nije dovoljno samo seljake prozvati Hrvatima, već je potrebno pri tome donijeti obrat cjelokupne orijentacije Hrvata, a to je podrazumijevalo obrat prema narodu i njegovom duhu i tradiciji, a pri tome othrvati se, posebice viši slojevi, „vanjskim *tudinskim* utjecajima.“ (Rihtman-Auguštin 2001: 51). To je upravo ono što gradi hrvatski nacionalni identitet, a povijest otkrića narodne kulture u isto je vrijeme povijest lociranja simbola nacionalnog identiteta u narodnu kulturu.“ (Rihtman-Auguštin 2000: 80). Upravo iz navedenog proizlazi zaključak da je prenošenje dijela kulture viših slojeva putem birokracije i ostalih institucija tadašnjeg doba, pa se slobodno može reći *odozgo*, bilo neminovno za stvaranje novog civilizacijskog procesa, stvaranje država i novog društvenog ustrojstva ali i stvaranje novih, zamišljenih zajednica, danas smatranih fenomenom, odnosno nacija. Ono što je također prisutno u modernim nacijama su simboli narodne kulture koji se često ističu kao prepoznatljivost, nacionalni identitet u odnosu na ostale nacije, pa tako nije rijetko da se ističe paška čipka ili narodni plesovi i nošnja hrvatskih regija kao dio tradicije ali i nacionalnog identiteta. Rihtman-Auguštin (2001: 92) navodi da nacionalistička ideologija

pri začetku hrvatske neovisnosti tijekom devedesetih godina nije ni skrivala svoje namjerne utjecaje na *narodni život i običaje*.“ Narodni običaji često su u to doba postali subjektima državne politike koji su političkom intervencijom poprimili sasvim neke druge, ne tako tradicionalne oblike, već oblike političkih rituala. Takav je slučaj s Božićem, Djedom Božićnjakom/Djedom Mrazom preimenovanim likom iste uloge, božićnim kolačima i običajima, obrazlaže Rihtman-Auguštin (2000) u svom eseju *Djed Mraz u tranziciji*.

2.3. Nacionalizam

„Ako su nacije-države široko smatrane kao „nove“ i „povijesne“, nacije-države kojima daju politički izraz uvijek se naziru izvan drevne prošlosti i ...uklizavaju u bezgraničnu budućnost.“ (Homi K. Bhabha 1990: 1).

Prema prethodnim navodima autora, nacije nastaju s početkom razdoblja moderne kao razdobljem sekularnog racionalizma pa samim time i raskidom s apsolutističkom vladavinom. Dotadašnje etničke zajednice koje povezuju zajednička povijest i mitovi uz pomoć institucija čine jednu, novu zajednicu, naciju-državu koja je u današnjoj kasnoj moderni predmet različitih diskursa više nego ikada. U suvremenim društvima politika zauzima prominentnu ulogu, a njezina djelovanja ne ostavljaju netaknut kulturni sustav koji je protkan ideologijom iz koje izvire nacionalizam i uvijek iznova oživljava fenomen nacije. Za razliku od primordijalnih teorija nacija temeljenih na zajedničkom rodu, porijeklu, domovini i mitovima, moderne teorije nacije ističu naciju kao proizvod novih političkih sustava, poput demokracije ali i totalitarizma, nacionalnih ideologija liberalizma, konzervativizma, socijalizma, komunizma, sustava proizvodnje kapitalizma i industrijalizacije ali i obrazovanja i medija.

Smith (1991) navodi da je ideja nacije prilično zbunjujuća, a prenesena iz svog središta Zapada unosi zbrku, nestabilnost i razdor posebice u područjima izrazite etničke i religijske heterogenosti. Bitnu ulogu u navedenom ima nacionalizam kojeg Smith opisu je kao doktrinu koja za cilj svoj političkog djelovanja ima naciju, pa prema tome nacionalizam prethodi naciji. On nacionalizam smatra ideološkim pokretom u svrhu očuvanja autonomije, jedinstva i identiteta pripadnika koji se smatraju pripadnicima određene nacije. Smith (1998: 119) prepoznaje ideologiju nacionalizma prema podijeljenosti svijeta na nacije, a svaka od njih ima svoju povijest, sudbinu i autonomiju te je izvor političke i društvene moći, a sve one moraju biti slobodne i sigurne u ime mira i pravde u svijetu. Gellner (1998: 21) nacionalizam

određuje kao političko načelo, prije svega, a iz tog načela proizlazi tvrdnja da „politička i nacionalna zajednica trebaju biti istovjetne.“ Gellenerovo određenje nacionalizma, iz prethodno navedenog, oslanja se na pojmove države i nacije koje je jednako tako kao i nacionalizam nejednostavno za definirati. Stoga, (*ibid.*) opisuje „nacionalizam kao osjećaj ili kao pokret“, a upravo iz takvog načela se najbolje može definirati. Sam nacionalistički osjećaj podrazumijeva osjećaj gnjeva, a potaknut je kršenjem načela ili pak podrazumijeva osjećanje zadovoljstva potaknuto njegovim ispunjenjem. A upravo nacionalistički pokret proizlazi iz takvih osjećaja. Ono što izaziva nacionalistički osjećaj gnjeva, pa time i nacionalistički pokret je nepravilno obuhvaćanje svih pripadnika unutar političkih granica neke države. Stoga se može neobuhvatiti sve pripadnike odgovarajuće nacije, zatim obuhvatiti sve pripadnike ali uz to i prihvatiti neke stranace ili pak zakazati na oba dva opisana načina. Nacionalizam, kao osjećaj i kao pokret, je istovremeno i političko načelo koje ne dopušta presijecanje političkih granica države od strane etničkih granica i iz toga proistječe politička legitimnost nacionalizma. Gellnerovo viđenje nacionalizma iz Eriksenove perspektive (2010: 119) održava neobičnu vezu između države i etniciteta, te je stoga prema njegovom mišljenju nacionalizam etnička ideologija koja drži do toga da njihova grupa treba dominirati državom. Kao bitan čimbenik u stvaranju nacionalizma, Gellner (1983: 131) navodi industrijalizaciju, a kao najnasilniju fazu nacionalizma ističe onu koja prati rani industrijalizam i širenje industrijalizma. Navedeno Gellner argumentira činjenicama da je industrijsko društvo zasnovano na spoznajnom i ekonomskom rastu, a karakterizira ga opća pismenost, pokretnost, politička centralizacija, obrazovni sustav, a država je zaštitnik kulture, a ne religije, a sve to svodi industrijsko društvo na cjelovitost istovjetne političke i kulturne granice.

Nacionalizam se u diskurzivnim praksama smatra ideologijom, dok Ravlić (2003: 202) navodi da za veliki broj istraživača nacionalizam ima upitan status ideologije upravo zbog svog siromaštva u smislu neimanja jasnih i jednoznačnih rješenja za organizaciju društva, socijalne pravde, raspodjele resursa za razliku od ostalih ideologija poput socijalizma, liberalizma ili pak konzervativizma, ali se unatoč tome analizira kao ideologija. Anderson (1990: 16) ističe političku moć nacionalizma i s druge strane njihovo filozofsko siromaštvo što se povezuje na prethodno navedeno da nacionalizam nije poput liberalizma ili socijalizma, a Anderson nadodaje da nacionalizam nije nikad proizveo velike mislioce poput Hobbesa, Tocquevillea, Marxa ili Webera, odnosno mislioce liberalizma i demokracije, socijalizma i komunizma, kapitalizma i birokracije. Nacionalizam umjesto rješenja za probleme oko organizacije društva, funkcionira po principu doktrine i skupa učenja koja legitimiraju težnju

etničke grupe da bude priznata kao nacija, teži za ostvarenjem neke povijesno-kulturne zajednice i političke organizacije, a takva zajednica mora vladati sama sobom.

Kako se Gellnerova definicija nacionalizma oslanja na državu i naciju, zaključuje se da su glavni elementi nacionalizma država, nacija ali i nacionalnost, odnosno nacionalna pripadnost. Gellner (1998: 24) opisuje državu kao specijalizaciju i koncentraciju održavanja reda, stoga, „država je ona institucija ili skup institucija koji se posebice bavi provođenjem reda“, a takve institucije specijalizirane su ustanove poput policije i sudova i iako su se odvojile od ostatka društva one jesu država. Održavanje reda podrazumijeva održavanje poretka primjenjujući raznovrsne mjere uključujući i silu kao onu krajnju, a te mjere može primijeniti jedino jasno identificirana, centralizirana i disciplinirana ustanova unutar društva, a to je država. Gellner gradi svoju teoriju države na Weberovoj ideji države kao ustanove koja posjeduje monopol na legitimno nasilje. Moderne države nastaju raspadom monarhija te u vrijeme Francuske revolucije kada su kao otpor prijašnjim vladajućim sustavima nastali ideloški pokreti socijalizma te liberalizma s demokratskim uređenjem države. Temeljno načelo liberalizma prema Bobbiu (1992) je sloboda temeljenu na društvenom ugovoru. *Sloboda-od* države građanima podrazumijeva odsutnost vanjske prisile i mogućnost autonomije pojedinaca za oblikovanjem ciljeva vlastitog života na temelju vlastitih interesa, što predstavlja *slobodu-za*. Sloboda-za regulirana je društvenim ugovorom, koji nalaže poštivanje sloboda drugih i ne kršenje istih uslijed vlastitih slobodnih djelovanja. U protivnom pojedinac biva sankcioniran. Demokracija kao politički poredak bitno je načelo liberalizma jer prati načela slobode i jednakosti, s naglaskom na Tocquevilleovu, a kasnije i Johna Stuarta Milla, ideju predstavničke demokracije, odnosno liberalnu demokraciju koja integrira načela individualne slobode i političke jednakosti, prava manjina i vladavinu većine te volju naroda koji odabire svoje predstavnike u parlamentu koji donose zakone umjesto njih. Weber je, prema Heldu (1990: 156) smatrao da nacija-država u odnosu na druge nacije-države treba očuvati poredak unutar zadanog teritorija i vlasništva posebice u liberalno-demokratskim društvima, a državna mreža institucija pronalazi svoje opravdanje u pravu na monopol prisile. Nacionalizam je moguć jedino uz postojanje države, a sva društva nemaju državu te „iz toga izravno proizlazi da se problem nacionalizma ne pojavljuje u društvima koja nemaju državu. Nacionalizacija države, smatra Bauman (1990: 160) pomiješana je s načelom političke lojalnosti i načelom asimilacije i kulturne homogenizacije, kao što je već prethodno objašnjeno prema Smithovoj teoriji vertikalne i lateralne etnije, te Radićeve hipoteze o dvjema kulturama. Bauman ovdje implicira na pripadnost državi u smislu pojma

državljanstva. Löfgren (1992: 96) navodi da je koncept državljanstva utemeljen još u vrijeme Francuske revolucije, a glavna mu je ideja „novi oblik veze između države i pojedinca.“ Dotadašnja odanost monarhu, nacionalizacijom države transformirana je u odanost nečemu apstraktnijem, a to je nacija-država. Subjekti, podanici kralja, u naciji-državi politički su subjekti, moderni građani s građanskim pravima i obavezama. U svojoj definiciji nacije Smith ne zagovara isključivo primordijalnu teoriju moderne nacije već ističe da je nacija povezana i teritorijalno i politički, odnosno zakonima i administrativnim propisima koji vrijede za sve njezine članove što tijekom monarhije kao oblika uređenja društva nije nikako bilo moguće. Prema činjenicama koje se vežu za modernu državu, ideja moderne nacije sastoji se u stvaranju zajednice građana određenog teritorija i političkih odrednica, a „bitna obilježja su važnost prebivališta, odnosno konkretan prostor kao mjesto čovjekova života koje se stječe državljanstvom ključnim za stjecanje građanskih prava bez obzira na etničko podrijetlo već participacijom svih građana u teritorijalno uređenoj zajednici.“ (Ravlić 2003: 203). Spivak (2011: 26) smatra da je nacionalizam vrlo varljiva kategorija i za razliku od Gellnera koji superponira nacionalizam naciji, ona navodi da je nacija, kao zajednica povezanih rođenjem uz postupno pripuštanje stranaca, postojala puno prije nacionalizma. Sam pojam nacionalizma substituirao pojmom nacija stvar (*nation-thing*) upravo zbog prvotnog postojanja nacije, a spajanje nacije stvari s „apstraktnom strukturom države bio eksperiment ili događaj koji ima ograničenu povijest i ograničenu budućnost.“ Nacionalizacija države postignuta je zahvaljujući mobilizaciji i inkorporaciji naroda, seljaka prema Radiću, a prema Andersonu omogućavanjem prisutnosti vernakularnog jezika što je ujedno i materinji jezik seljaka pa prema tome i njihova privatna sfera, za razliku od standardiziranog državnog jezika. Seljaci su tek nacionalizacijom stekli ravnopravni status građana dok su prije toga bili društveno isključeni, subalterni, kako Spivak navodi. A ako se nacionalizam, prema Spivak (2011: 29) „osigurava pozivanjem na najviše privatno“, tada mobilizira čuvstvo društveno isključenih.

Nacionalizam prati sve glavne ideologije, te tako, ovisno o ideologiji države, nacionalizam može biti konzervativan, liberalan ili pak komunistički, odnosno nacionalizam nije jedan i univerzalan već postoji široka tipologija nacionalizama. Calhoun (1994: 305) navodi da je nacionalizam zauzeo prominentnu ulogu u diskursu post-1989., posebice u bivšem SSSR-u te SFRJ. U navedenim socijalističkim savezima dominantna ideologija bila je komunizam i socijalizam, a kada se o bivšoj SFRJ govori radilo se o tzv. Titoizmu kao inačici socijal/komunističke ideologije. Zemlje istočne Europe i sam SSSR nazivale su se zemljama *iza željezne zavjese* upravo zbog prevladavnja totalitarnog režim, centralizma, zatvorenosti u

svrhu zajedništva, a elementi kulture nesocijalističkih zemalja, posebice onih liberalno/demokratskih bili su nedostupni. Za razliku od SSSR-a, SFRJ se izdvojila iz sustava zemalja iza željezne zavjese, posebice „nakon sukoba KPJ s Informbiroom 1948.“ (Ravlić; 2003:152). Politika Josipa Broza Tita tzv. Titoizam od početka 50-tih zalaže se za modernizaciju i ubrzan rast industrijalizacije uz dominaciju socijalističke ideologije. Elementi Titove socijalističke ideologije obuhvaćali su podruštvljenje, kooperaciju u smislu tvorničke samouprave pod radničkim sindikatima, zadrugarstvo i proleterstvo. Kooperacija i podruštvljenje uspijevali su jedino vođeni snažnim elementima ideologije: *bratstvo i jedinstvo*. Socijalizam je predstavljao najširu moguću zajednicu ljudi, s naglaskom na pojam zajednice u Tönnisovom smislu, *Gemeinschaft* unutar koje se stvara osjećaj univerzalne solidarnosti među ljudima za razliku od društva, *Gesellschaft* koje je izgrađeno na temelju formuliranog društvenog ugovora koji održava vlastite interese. SFRJ je prema tome bila naseljena ljudskim jedinkama, *braćom i sestrama*, a često upotrebljiv pojam bio je *drug* i *drugarica* kao simbol podruštvljenja, egalitarizma i zajedničke sloge. Na ovakav način gradio se nacionalni identitet i to s dominacijom prema shvaćanju ideje nacije kao zajednice građana u svrhu postizanja teritorijalno-političkog identiteta. Budući da su SFRJ činile republike Hrvatska, Slovenija, Bosna i Hercegovina, Srbija, Crna Gora, Makedonija te pokrajine Kosovo i Vojvodina, pa prema tome i etnički sastav države nije bio homogen, stoga etnički identitet nije zauzimao prominentno značenje već je pod okriljem bratstva i jedinstva bio podređen naciji kao teritorijalno-političkoj zajednici. Nestanak klasa i zanemarivanje etničke različitosti nisu ostvarili ideju socijalističke vizije nacije. Bratstvo i jedinstvo socijalizma, pokazalo se utopijom, tadašnje institucije obrazovanja i medija odigrali su veliku ulogu kako bi spriječili javni govor o etničkim i vjerskim razlikama, a na takav način „otvoren je put velikim političkim manipulatorima...a onda sve žešće pozivanje na nacionalne utopije, pripremilo je scenu koja je rodila nasiljem.“ (Rihtman-Auguštin; 2000: 208). Potiskivanje lokalnog stvorilo je put otporu totalitarističkog. Iako se rat na području bivše SFRJ smatra kao etnički sukob, zapravo se radilo o napetosti uzrokovane političko/nacionalnim idejama vladajućih političkih elita. Često spominjana etničnost, ustvari je bila narodnost kao kulturna tvorevina modernog doba kako ju objašnjava Supek. Prijelaz iz socijalizma u demokraciju stvorio je nove oblike nacionalizama koji su našli svoje uporište u primordijalnim teorijama i teorijama etniciteta. Konzervativni nacionalizam, primjerice, zamišlja društvo kao organsku cjelinu, prirodnu zajednicu u kojoj njezini pojedinci predstavljaju isto što i organi ljudskom organizmu i svi su pripadnici istog etničkog porijekla, religije i kulture, a vođe za njim posežu u razdoblju rata i nacionalne krize sa snažnim emocionalnim apelom za mobilizacijom u

svrhu patrije i očuvanja nacionalnog ponosa. Ovakav tip nacionalizma prevladavao je u „cijelome razdoblju komunizma kao „tiha“ oporba vladajućoj ideologiji, a u 1990-ima postaje dijelom vladajućega političkog mišljenja.“ (Ravlić 2003: 207). Jednako tako, ističe (*ibid.*) u Hrvatskoj tijekom 1990-ih totalni nacionalizam, nastao na temeljima radikalnih pravaša koji su završili u mitologizaciji hrvatskog naroda i države, doživljava svoj *revival*, a često ga se izjednačava s primordijalnim teorijama nacionalizma. Ovakav nacionalizam prati osjećaj gnjeva i iz nacije treba ukloniti sve što ju slabi, a tu se ubraja i demokracija temeljena na individualizmu, racionalizam pa sve do stranih sila, „četiri strane nacije“- Židovi, masoni, protestanti i stranci.“ (*ibid.*).

Kada je odnos nacije i tolerantnosti spram etniciteta često se uzima sintagma *melting pot* koja se prevodi kao lonac za taljenje, a nastoji opisati multietničnost u SAD-u nad kojom ipak dominira tzv. *amerikanizacija* u smislu različitosti ali pod dominantnim okriljem nacije. Multietničnost Amerike proučavana je još od strane tzv. Čikaške škole koja je proučavala kulturu doseljenika, imigranata iz Europe nakon Drugog svjetskog rata u urbanom kontekstu pod nazivom etničkih zajednica, odnosno zajednica doseljenika drugih naroda unutar jedne kompleksnije zajednice, a to je nacija. Suvremene teorije etniciteta povezuju etnicitet s različitostu unutar kompleksnih društava, a kada je etnički identitet u pitanju Barth (1994: 19) osim antropološke konstatne odnosa mi/oni ključnog za stvaranje i održavanje identiteta uzima i državu, odnosno procese državnih politika. Stoga se pri teoriji etniciteta u suvremenim društvima koristi pojam etničke grupe koje Abner Cohen prema Supek (1989: 147) definira kao „kolektiv ljudi koji imaju neke zajedničke obrasce normativnog ponašanja, ili kulture, i koji čine dio jedne veće populacije s kojom su u interakciji u okviru širega društvenog sustava, poput države.“ U javnom diskursu učestali je pojam etničkih manjina, a isti Eriksen (2010: 147) objašnjava kroz odnos manjina/država. On etničke manjine opisuje kao grupe koje su brojčano manje u odnosu na ostatak populacije određenog društva, politički su inferiornije od većine što implicira njihov etnički karakter. Pripadnici manjina imaju status državljana, odnosno građana kao političkih subjekata, osim kada je riječ o radnim imigrantima ili pak azilantima. Tada je riječ o pripadnicima drugih nacija unutar određene nacije-države.

Liberalizam i demokracija kao njihovo glavno načelo ističu slobode građana, toleranciju i jednakost ljudi bez obzira na religiju, politička uvjerenja, spol, naciju i etnicitet. Odlika liberalno-demokratskih društava je i privatno vlasništvo kao izvor moći suzbijanja moći države. Privatno vlasništvo odlika je i kapitalizma kao sustava proizvodnje koji

dominira, jednako kao i liberalizam i demokracija, u većini država zapadnog svijeta. Klasični liberalizam teži načelu slobodnog tržišta koji nadvladava granice te, prema tome, liberalizam nadilazi nacionalizam, odnosno spaja demokraciju i nacionalizam. Razdoblje postmoderne odlikuje novi liberalizam, a sustav proizvodnje je prema tome učestalo nazivan neoliberalni kapitalizam prema kojem je glavno načelo tzv. *nevidljiva ruka* tržišta Adama Smitha, te učenja Milтона Friedmana i Fredrika Hayeka prema kojima se ruše temelji socijalne države, položaj države u ekonomskom životu, državna birokracija i administracija. Neoliberalizam osim navedenog ruši i nacionalne granice i to u svrhu kumulacije što većeg kapitala te se stoga stvaraju multinacionalne korporacije. Tržiše ne samo da postaje izvannacionalno već i globalno te kapitalizam dobiva pridjev globalni kapitalizam.

Globalizacija postaje učestali svakodnevni pojam postmoderne i fenomen je koji nije unimodalan, odnosno ne veže se samo uz područje ekonomske javne sfere već prodire u sva područja ljudskoga života, pa tako globalna ekonomija i razvoj tehnologije mijenjaju i sveukupnu kulturu kao načina života. Globalni kapitalizam iziskuje protok informacija, znanja i kapitala izvan nacionalnih granica, pa prema tome sfera rada proširena je u globalnim razmjerima što podrazumijeva sve učestalije migracije ljudskih resursa. Postmoderna, prema navedenom zagovara kulturni pluralizam kao prihvaćanje kulturnih različitosti i omogućavanje koegzistencije istih. *Kulturni pluralizam* podrazumijeva izrazitu kulturnu heterogenost te je stoga u javnom, političkom ali i znanstvenom diskursu učestao pojam *multikulturalizam* koji označava postojanje više kultura. Kako Rex (1990: 221) ističe, multikulturalizam pretpostavlja evoluciju (evolucija osim biološkog određenja razvoja svih živih jedinki kroz povijest, podrazumijeva i kulturni razvoj) društava u kojima će se prihvaćati multikulturalizam, koji s jedne strane uključuje prihvaćanje jedne kulture i jedan set individualnih ljudskih prava koja vladaju javnom sferom i s druge strane različitost narodne kulture u privatnoj sferi. Unatoč proklamaciji multikulturalizma i otvaranja granica uslijed globalnog neoliberalnog kapitalizma, nacije i nacionalizam i dalje su fenomeni koji se neprestano obnavljaju i dalje razvijaju.

2.4. Zamišljanje postmoderne nacije

„U antropološkom duhu predlažem, dakle, ovu definiciju nacije: to je zamišljena politička zajednica, i to zamišljena kao istovremeno inherentno ograničena i suverena.“ (Anderson 1990: 17).

Što je onda nacija i što ju čini zajednicom? Na koji se način zamišlja oblik postmoderne zajednice nacije pokrenut političkom nacionalizacijom moderne i pri tome se razlikuje od prethodno opisanih historijskih zajednica temeljenih na objektivnim obilježjima poput zajedničkog porijekla, roda, povijesti, teritorija i jezika? Kao teče sam proces oblikovanja postmoderne nacije? Prije toga valja barem približno odrediti razdoblje postmoderne, a s obzirom na različitost njegove upotrebe, Featherstone (1988: 207) smatra da adekvatno određenje postmodernizma izostaje, a preostaje tek veliki dio širokokonceptualne konfuzije poput šizoidne kulture, simulacije, nepovezanih označitelja, gubitka smisla za historičnost i dr. Prema Rainbowu (1992: 127) postmodernizam nastao je šezdesetih godina prošlog stoljeća ali je uznapredovao osamdesetih godina razbijajući utemeljene hijerahije i klasifikacijske sheme modernizma. Postmodernizam kakvog ga vidi Lyotard (1984: 61) povlači za sobom gubitak vjerovanja u racionalne, znanstvene i političke projekte modernizma (prosvjetiteljstva) koje opisuje kao „nevjericu prema metanarativima“, odnosno uzvišena mišljenja prema kojima se prosuđuje univerzalna istina svega. Istina i značenje konstruirani su njihovim mjestom kroz specifične jezične-igre i nemaju univerzalan karakter. Ali točno određenje postmodernizma izostaje i ono što preostaje jest da se radi o učestalo korištenom pojmu u različitim diskursima, kako onim akademskima i intelektualnima tako i u umjetničkim diskursima (podrazumijevajući film, glazbu, slikarstvo, arhitekturu i dr.). Navedeno stvara problem upravo zbog različitosti upotrebe pojma ali i fluidnosti same srži postmodernizma.

Samo definiranje nacije, prema Gellneru (1998: 26), zadaje ozbiljne poteškoće za razliku od definiranja države, a „nacija i država nisu *ista* mogućnost.“ On nudi dvije provizorne definicije koje tek pripomažu određivanju tog varljivog pojma nacije. Jedna definicija je kulturnog karaktera te izriče da „dva čovjeka pripadaju istoj naciji ako i *samo* ako dijele istu kulturu“, a pri tome se misli na kulturu u antropološkom određenju. Druga definicija nacije ističe da „dva čovjeka pripadaju istoj naciji ako i *samo* ako jedan drugog *priznaju* kao pripadnike iste nacije. Drugim riječima čovjek stvara nacije; nacije su artefakti ljudskih uvjerenja, odanosti i solidarnosti.“ (*ibid.*, kurzivi u originalu). Stoga, nacije su

izmišljene zajednice, barem kada su Gellnerove definicije u pitanju, a nacionalizam je taj koji u velikoj mjeri pripomaže izumljavanju nacije.

Balibar (1991: 138) tvrdi da „svaka društvena zajednica, proizvedena od strane institucija je imaginarna, a pod određenim uvjetima jedino su imaginarne zajednice realne.“ Pri tome Balibar podrazumijeva da je takva zajednica temeljena na projekciji individualnog postojanja u tkanju kolektivnih narativa. Balibar (1991: 137) ističe stvaranje nacije kroz mrežu aparata (ideoloških u Althusserovom određenju) i svakodnevne prakse te iz toga proizlazi da socijalne formacije reproducirajući sebe kao naciju, proizvode i pojedince koji su *homo nationalis* od kolijevke pa do groba. Sam proces nacionalizacije pojedinaca, kao pripadnika nacije, mora biti izazvan nekim snažnim i masovnim fenomenom poput ideologije ali opet jači od tek pukog nametanja političkih vrijednosti. Kako bi objasnio nacionalizaciju pojedinaca, odnosno stvaranje nacije kao zajednice, Balibar (1991: 140) uvodi pojam fiktivne etničnosti u svrhu stvaranja idealne nacije. Pod fiktivnim, Balibar ne podrazumijeva tek fikciju u smislu prazne iluzije, već u smislu konstrukcije i proizvodnje na temelju zamisli. Nacija je stoga fiktivni konstrukt temeljen na etniziranju pojedinaca iako sam Balibar smatra da nacije ne posjeduju etničke temelje u smislu zajedničkog porijekla, kulture i kolektivnog identiteta prožimanog kroz povijest pa sve do danas. Upravo je fiktivna etničnost ideologija koja prikriva samu tu fiktivnost i na takav način priziva pojedince u naciju kao zajednicu. Balibar u svom određenju nacije i samog procesa nacionalizacije implicira utjecaj Althusserove *Ideologije i Ideoloških aparata države* ali na transformirani način samim uvođenjem ideologije fiktivne etničnosti. Balibar na takav način objašnjava izvanjski proces oblikovanja pojedinaca u *homo nationalis*, odnosno stvaranje pojedinaca kao nacionalnih subjekata ali ono što ostavlja pitanje otvorenim je zašto pojedinci internaliziraju u sebe nacionalne granice.

Anderson (1990: 17) tvrdi da je nacija „zamišljena politička zajednica, i to zamišljena kao istovremeno inherentno ograničena i suverena.“ Za razliku od Gellnera koji temelji svoja obrazloženja nacije na političkim čimbenicima, Anderson objašnjava snagu i dosljednost kojom se zamišlja zajednica. Nacija je zamišljena zajednica jer kako tvrdi Anderson, njezini pripadnici, pa makar ta nacija bila malena, neće se nikad upoznati većinu drugih pripadnika iste nacije, „pa čak ni čuti o njima, no ipak u mislima svakog od njih živi slika njihovog zajedništva.“ Jedino male zajednice, poput obitelji ili pak davnih plemenskih zajednica, ne smatraju se zamišljenima jer upravo one održavaju stvarne primarne odnose, koji su prema Schützu nužni za postojanje zajednice. U protivnom, sve ostale druge, temeljene na sekundarnim odnosima zamišljene su. Zajednica, stoga, nije homogena i

cjelovita već kako Nancy (2004: 9) u svom eseju navodi *Razdjelovljena zajednica*, a „čovjek pojmljen apsolutno, sagledan kao imanentno biće *par excellence*, kamen spoticanja zamišljenje zajednice.“ Nacija se prema Andersonu (1990: 18) zamišlja kao ograničena jer nacije posjeduju određene granice s one strane kojih se nalaze druge zajednice. Nacija se također, zamišlja se kao suverena upravo nastankom prosvjetiteljstva, a time i raspadom monarhističke vladavine *dane od Boga*, a suvereni legitimitet naciji daju upravo njezini pripadnici, odnosno građani slobodne države. Nacija se zamišlja kao zajednica jer se unatoč njezinoj razdjelovljenosti i nejednakosti poima kao „snažno horizontalno drugarstvo.“ (*ibid.*). Sam proces zamišljanja zajednice Anderson vidi u kulturnim korjenima, odnosno pojavi tiskanog jezika i vernakulara, te razvoju tiskarske industrije, romana i novina. Anderson (1990: 32) ističe dva oblika zamišljanja: roman i novine. „Ti su, naime oblici poslužili kao tehnička sredstva za *re-prezentaciju* one *vrste* zamišljene zajednice koju nazivamo nacijom.“ (*ibid.*, kurziv u originalu). Ovakav način zamišljanja nacije Anderson (1990: 33) objašnjava kroz strukturu romana ali i novina koje su za Andersona (1990: 40) „samo ekstremni oblik knjige, knjiga koja se prodaje u velikim razmjerima, ali joj je popularnost efemerna.“ Popularnost tiska evidentna je kroz konzumaciju u velikim količinama i to svakodnevno, a (*ibid.*) navedeno naziva masovnim obredom, pa ističe da je „Hegel primijetio da novine modernom čovjeku služe kao zamjena za jutarnju molitvu.“ Ovaj masovni obred vrši svaki pojedinac za sebe ali pri tome je svjestan kako takav istovjetan obred vrše još milijuni drugih pojedinaca koji nisu međusobno povezani niti se uopće poznaju, a upravo navedeno čini sliku zamišljene zajednice. Svaki pojedinac, konzument fikcije tiska u svojoj glavi istu transformira u realnost, „stvarajući tako to jedinstveno povjerenje zajednice u anonimnost, koja je glavna odlika modernih nacija.“ (*ibid.*). Za zamišljanje zajednice nacije na ovakav način bitna je i transformacija vremena u odnosu na dotadašnje srednjovjekovno poimanje *istovremenosti*, a blisko je Benjaminovom pojmu mesijanskog vremena, „naime istovremenost prošlosti i budućnosti u trenutnoj sadašnjosti.“ (Anderson 1990: 31). Današnje poimanje vremena različito je od predmodernog shvaćanja vremena i ono je homogeno, prazno vrijeme u kojem je istovremenost, koja je unakrsna u odnosu na vrijeme, ispunjena vremenskom koincidencijom, a mjeri se satom i kalendarom i sve zahvaljujući tisku i prvenstveno romanu. U romanu se više radnji odvija u isto vrijeme, kalendarsko i satno, a likovi radnje romana mogu biti nesvjesni jedni drugih. Analogno romanu i kretanju društva kroz homogeno vrijeme Anderson (1990: 33) ističe da se zamišlja nacija koja se smatra čvrstom zajednicom i neprestano se ravnomjerno kreće kroz povijest. Jednako poput likova u romanu koji ne moraju znati jedan za drugog, tako i Hrvat iz Istre nema saznanje o postojanju Hrvata iz

istočne Slavonije, a ako i ima saznanje o njemu, ne zna čime se on trenutno bavi. Unatoč tome on vjeruje u njihovu anonimnu ali istovremenu aktivnost bivanja pripadnikom iste nacije. Uspoređujući roman i naciju u zamišljanju istovremenosti, jednaka je i usporedba s novinama i nacijom. Anderson (1990: 38) navodi primjer novina *New York Timesa*, u kojem se u isto vrijeme nalaze izvješća rata u Iraku, otkrića fosila u Zimbabweu ili pak govor francuskog predsjednika. Ako pogledamo hrvatsku tiskovinu *Večernji list* ili pak *Jutarnji list* situacija je jednaka. Izvješća o inauguraciji predsjednice Grabar-Kitarović, uspjesi nogometnog trenera Slavena Bilića u Turskoj, suđenje gradonačelniku Zagreba Milanu Bandiću, fotografije s odmora u Dubaiu pjevačice Severine u kupaćem kostimu, *zanosni selfiji* starlete Nives Celzijus, eksplozija bombe na dječjem igralištu u slavonskom selu Bijelo brdo, siromaštvo samohranog oca i sina nadomak Siska, recepti za najbolje zimske kolače ili pak uređenje interijera, *vodič za shopping* i dodjela nagrade Oscar. Svi događaji su na istoj stranici, nemaju veze jedni s drugima i događaju se neovisno jedni o drugima, a protagonisti ne poznaju jedni druge. Navedeno ukazuje da je njihova veza zamišljena, a ta veza proizlazi iz kalendarske koincidencije, odnosno datuma na vrhu stranice te svakodnevnoj produkciji novih vijesti i dnevnih novina. Andersonova ideja imaginarnosti nacije nema *objektivne* temelje poput primordijalnih teorija nacije s uporištima u zajedničkoj povijesti, rodu i porijeklu, a upravo suprotno od takve objektivnosti čini shvaćanje postmoderne nacije jer u postmoderni je sve fragmentirano, bez historičnosti, šizoidno i simulirano. Anderson je opisao proces zamišljanja zajednice kao socijalne konstrukcije ali jednako kao i Balibar izostavio je navesti zašto pojednici internaliziraju, odnosno prihvaćaju takav proces u kojem postaju pripadnici takve zamišljene zajednice nacije.

Homi Bhabha (1990: 200) iz perspektive poststrukturalizma za objašnjenje postmoderne nacije uvodi pojam *DisemiNacija* koji opisuje „trenutak disperzije ljudi koji u nekim drugim vremenima i na drugim mjestima, u drugim nacijama, postaje trenutak okupljanja.“ Sam pojam diseminacija, Bhabha preuzima od Derridinog pojma diseminacija kojim se implicira rasipanje značenja, odnosno svaka riječ, pojam ili tekst imaju konotativno značenje, odnosno mogu se povezati s drugim riječima, pojmovima i tekstem. Ono što Lyotard u opisu postmodernizma naziva jezičnim igrama i gubitkom historičnosti te nevjerice spram metanarativa prisutno je i u određenju postmoderne nacije iz Bhabhine perspektive te se nacija svodi na lokalnost i temporalnost. O zapadnoj naciji (*ibid.*) govori „kao o mutnom i sveprisutnom obliku življenja lokalnosti kulture“, a takva se lokalnost sve više vrti oko temporalnosti, a sve manje oko historičnosti. Stoga tako opisanu naciju predstavlja kao „oblik

života koji je složeniji „od zajednice“; simboličnija je od „društva“; konotativnija od „zemlje“; manje domoljubna od patrie; retoričnija od viših državnih interesa; mitološkija od ideologije; manje homogena od hegemonije; manje usredištene od građanina; kolektivnija od „subjekta“; psihičkija od uljuđenosti; hibridnija u artikulaciji kulturalnih razlika i identifikacija nego što se to može prikazati i u kakvome hijerarhijskom ili binarnom strukturiranju društvenog antagonizma.“ (*ibid.*). Bhabha na ovakav način implicira kulturalnu konstrukciju nacionalnog (*nationess*), odnosno ono što stvara naciju su složene kulturalne strategije i različiti diskursi koji progovaraju u ime naroda i nacije te ih stvaraju subjektima društvenih ispovijesti. Pod ispovijestima, Bhabha podrazumijeva narative kao sustave reprezentacije kulturnih simbola nacije unutar diskursa o nacionalnom. Nacija u svome nastanku je sustav kulturalnog označivanja kao reprezentacije društvenog života. Hall (1997: 2) ističe kako se pojam kultura odnosi na *način života* ljudi određene zajednice, društvene grupe ili pak nacije. Kako navodi Moore (2000: 280) „simbolična bit kulture postaje prevladavajućom definicijom kulture“, a sama simboličnost kulture podrazumijeva konstruiranje i prenošenje značenja kao proizvoda kulture. Prema Hallu (1997: 1) kultura je u vezi s dijeljenjem značenja, a značenja jedino mogu biti dijeljena putem jezika. Značenja se stvaraju i izmjenjuju putem jezika jer je jezik medij u kojem se daje smisao stvarima i praksama. Koncepti, ideje, osjećaji predstavljeni su u kulturi kroz jezik, odnosno znakove i simbole, stoga jezik zauzima prominentnu ulogu, kada su kultura i značenja u pitanju, i „smatra se ključnim repozitorijem kulturalnih vrijednosti i značenja.“ (*ibid.*). Ono bitno što Hall (1997: 4) ističe je da jezik funkcionira kroz reprezentaciju, odnosno predstavljanje. Značenja ne postoje tek samo u *mislima*, već način na koji ljudi govore o stvarima, pojavama, događajima, ljudima, odnosno način na koji ih predstavljaju, proizvode značenja. Kultura nije unificirani koncept već ju karakterizira različitost, a „različitost je bitna jer je temelj značenja, bez različitosti, značenje ne bi postojalo.“ (Hall 1997: 234). Sva značenja društveno su konstruirana i pri tome ne postoji temeljna izvanjska referentna točka. Za Bhabhu (1990: 2001) nacionost ima psihološku i pripovijednu snagu koju ulaže u kulturalnu proizvodnju i političku projekciju. Ona je aparat simboličke moći i proizvodi stalno „iskliznuće kulturalnih kategorija poput seksualnosti, klasne pripadnosti, teritorijalne paranoje ili kulturalne razlike u činu ispisivanja nacije.“ Totalizacija nacionalne kulture, smatra Bhabha (1990: 3), leži u prikazivanju raširene diseminacije kroz koje se konstruira polje značenja i simbola povezanih sa životom nacije. Hall (1996: 613) navodi načine na koji se nacionalni narativi ostvaruju te pri tome ističe, literaturu, medije i popularnu kulturu, a isti nude setove priča o krajoliku, povijesnim događajima, nacionalnim simbolima i svakodnevnim ritualima koji reprezentiraju

zajednička sjećanja, radosti, tuge i pobjede koji daju značenje naciji. Ovakvu poziciju konstruiranja, zamišljanja zajednice Bhabha (1990: 3) smatra naprednom upravo zbog diskurzivne koncepcije ideologije koncipirane u odnosima artikulacije elemenata.

3. Konstrukcija nacionalne imaginacije kroz popularnu kulturu

„Promjenjiva ravnoteža i odnosi snaga u društvu otkrivaju se kroz povijest uvijek iznova u borbama oko oblika kulture, tradicije i načina života najširih društvenih (*popular*) klasa.“ (Hall 1998: 442).

Stvaranje značenja popularne kulture, du Gay, Hall i dr. (1997: 3) opisuju kroz *The circuit of culture* (kulturalni krug) koji se sastoji od procesa: *production* (proizvodnja), *consumation* (konzumacija), *represenatation* (predstavljanje), *identity* (identiteti), *regulation* (reguliranje). Svi navedeni procesi čine krug, što znači da su međusobno povezani upravo stalnim aktivnim procesom te su teško odvojivi jedan od drugog, odnosno, značenje se stvara na svakoj razini kruga. Kulturalni krug nema temeljni početak, startnu točku iz koje se kreće, te je tako moguće krenuti od reprezentacije koja se pojavljuje u idućem procesu identiteta na čiju konstrukciju ili pak imaginaciju reprezentacija ima utjecaj. Proces zamišljanja postmoderne zajednice ostvaruje se kroz romane, novine odnosno narative popularne kulture, kako naveode Hall, Anderson i Bhabha koji pri tome ističe ideološku komponentu diskursa te je stoga, zbog jasnijeg uvida u sam proces nacionalizacije, bitno uzeti u obzir i proces stvaranja značenja popularne kulture.

Popularna kultura tumačena je kao anarhična, politička, necivilizirana, kao *društveni cement*, kao *živa* kultura, kao *ometajuća* kultura, kultura masa, područje borbe oko značenja i dr. Početkom prošlog stoljeća, točnije 1920-tih, rasprava o popularnoj kulturi zauzima prominentnu ulogu unutar proučavanja kulture i svakodnevnog života. Teoretičari kulture *Frankfurtske škole*, Horkheimer i Adorno u *Dijalektici prosvjetiteljstva* (1989) opisuju kulturu svakodnevice kao masovnu kulturu, koja je ništa drugo nego posljedica industrijalizacije, kao novog načina ekonomsko-kapitalističkog sustava proizvodnje, pa samim time i masovne urbanizacije stanovništva iz sela u gradove, odnosno središta industrije tadašnjeg razdoblja. Tendencija u svemu je masovnost, pa je tako slučaj i s kulturom i kulturnim izričajima koji su proizvod kulturne industrije. Masovna, odnosno popularna kultura prema svojim značajkama stvaraju distinkciju između tradicionalne, narodne kulture kakvu je opisivao Radić, a koju

Fiske (2001: 236) naziva *folk* (*Volk*) kulturom te ističe da je ona „za razliku od popularne kulture proizvod razmjerno stabilnog tradicionalnog društvenog poretka.“ te je stoga, folk kultura sastavni je dio tradicionalnog društva. Masovna kultura, smatraju Horkheimer i Adorno (1989: 153) dovoljno je prekaljena da se prema potrebi izruguje starim snovima i željama, idealu oca, nesputanih osjećaja, a tendencija je da se sve staro i tradicionalno izruguje i izigra.

Visoka kultura prema Hallu (1997: 2) utjelovljuje sve ono najbolje zamišljeno i izrečeno unutar društva, skup svih velikih ideja predstavljenih kroz klasična književna djela, glazbu, slikarstvo, filozofiju. Visoka kultura i popularna kultura tvorili su binarnu opreku, dva distinktivna pojma oko kojih su se stvarala značenja kroz prakse, odnosno djelovanja ljudi. Jedan od ta dva pojma postao je dominantan, a to je popularna kultura. Hall (1996: 226) koristi metaforu *New Times* (Novo vrijeme) te navodi da „ona uključuju post-industrijalizam, post-Fordizam, revoluciju subjekta, postmodernizam.“ Postmodernizam opisuje kao prevladavajući termin koji označava kulturalni karakter Novog vremena, a slavi prevladavanje popularne kulture nad visokom i raskidanje veza između tradicionalnog i historijskog poimanja kulture svakodnevnog života pa samim time i podjele na visoku i nisku kulturu koja sve više postaje jedna, popularno/masovna kultura čija značenja se stvaraju kroz jezik medija. Razvoj industrije, a potom tehnologije i informatizacije uvjetovao je razvoj masovnih medija (posebice televizije i novina u internetskom obliku tzv. portala) koji zauzimaju primat u oblikovanju smisla za realnost, odnosno svakodnevice, koja u Baudrillardovom određenju postaje hiperrealna. Hiperrealnost proizlazi iz usavršenosti tehnoloških dostignuća pa time i mogućnosti medija da prikažu određene situacije koje ljudima postaju toliko stvarne kao njihova svakodnevna stvarnost. Primjer portala u Hrvatskoj je *tportal.hr*, koji na jednom mjestu nudi informacije dnevnih vijesti i događanja iz područja kulture, sporta, politike, *lifesyle*, *showtime*, *biznis*, *gadgeterija* i teme iz Hrvatske. Postmodernost prema (*ibid.*) u kontekstu kulture gledano, ideje i zamisli predstavlja kroz popularnu glazbu, sport, emisije i TV programe zabave i dokolice, publicistiku, popularne časopise i ostale prakse koje ispunjuju svakodnevni život velike većine *običnih* ljudi, odnosno „...načina života najširih društvenih (*popular*) klasa.“ (Hall 1998: 442). Upravo navedeno postaje referentna točka u kojoj se dokida distinkcija visoka/popularna kultura, te visoka kultura postaje oblik subkulture unutar dominantne (popularne) kulture. Kako pridjev *obični* ljudi, ne bi bio smatran u diskriminatornom kontekstu, de Certeau (1984: ix) običnog čovjeka opisuje kao učestalog heroja sveprisutnog karaktera koji šeta u nebrojenim ulicama grada i mrmljajući je glas društva. Metaforički opis običnog čovjeka zorna je ilustracija svakodnevice istoga bez obzira

kojoj naciji, društvu ili kulturi pripada. Običan čovjek popularnu kulturu ne doživljava kao sustav značenja proizveden kroz razne načine reprezentacije već, popularnu kulturu za njega čini popularnom „čitanje, slušanje, kupovanje, konzumiranje proizvoda kulture od strane običnih ljudi te uživanje u istima bez ograničenja.“ (Hall 1998: 446). Prema tome popularna kultura sastavni je dio svakodnevnog života, svakodnevnih praksi, kako navodi de Certeau (1984: xi), načina djelovanja ili rukovanja stvarima, koje nikako nisu tek neprimjetan temelj društvenih aktivnosti. Fiske (1989: 2) ističe da ako kulturalni tekstovi ne sadrže svojstva iz kojih će obični ljudi stvarati vlastita značenja o svakodnevnom životu, neće imati karakteristike popularnog.

Postmodernizam prema Jamesonu (1984) implicira gubitak historijskog shvaćanja, a smisao sadašnjosti je fragmentirana, dezorijentirana, nestabilna. Jamesonovo određenje ukazuje na sličnost Baudrillardovog (1983: 149) poimanja postmoderne kulture koju obilježavaju simulacije i predstavljanja koju naziva *hiperrealnost*, odnosno „živimo posvuda u istančanoj halucinaciji realnosti.“ Hiperrealnosti pridonosi razvoj informatičkih tehnologija, *cyberspacea*, masovnih medija i Interneta. Bauman (2011: 10) postmodernizam naziva *tekuća, fluidna modernost* za koju smatra da je svojim dolaskom uzrokovala dubinsku promjenu ljudskom stanju zbog fluidnog stanja neposrednog okruženja životne politike i udaljenosti i nedostupnosti strukture sustava. Bauman koristi metaforu fluidnosti, odnosno tekućeg stanja kako bi ilustrirao karakteristike postmodernosti, posebice prolaznost koja se očituje u promijenjenom poimanju dimenzija prostora i vremena, a uzrok tome je razvoj tehnologija i medija koji pridonose fluidnosti, odnosno protoku vremena dok je prostor ispunjen tek na trenutak. Iako su novine, odnosno tisak, prisutni i u postmoderni ipak su manje popularni upravo zbog razvoja informatičkih tehnologija, odnosno transformacije sadržaja tiska u internetski oblik, tzv. portal, a Baudrillardova hiperrealnost ostvaruje se kroz masovne medije kojima pripadaju i portali. Nacija je zamišljena zahvaljujući sve većem broju, međusobno neznanih konzumenata koji svakodnevnim obrednim ritualom *klikanja* na mnoštvo portala stvaraju jedinstvo nacionalne zajednice kroz anonimnost. Kada je u pitanju konstrukcija imaginacije nacionalnog Internet ima veliku ulogu unatoč tome što se nacionalnost vezuje za pripadnost određenom teritoriju. Pojavom Interneta kao globalnog medija, integritet nacionalne zajednice koji se gradio na teritorijalnosti, doveden je u pitanje, a Eriksen (2007: 1) navodi predviđanja komentatora nacionalnosti, da neteritorijalni karakter Interneta vodi prema fragmentaciji i kulturalnoj diferencijaciji što stvara poteškoće pri stvaranju kolektivnog osjećaja, odnosno konstrukciji nacionalnog identiteta na temelju zajedničkih reprezentacija, mitova, simbola i sl. Suprotno od navedenog, a zahvaljujući

kompresiji prostor/vrijeme ili kako Bauman naziva fluidnoj modernosti, „nacije napreduju u *cyberspaceu* i Internet je u svega nekoliko godina perzistiranja u novom poimanju prostora, postao ključna tehnologija za održavanje nacije na okupu. U *globalnom dobu* kretanja i deterritorijalizacije, Internet služi jačanju više nego slabljenju, nacionalnog identiteta.“ (*ibid.*, kurziv u originalu). Internet jača nacionalnu pripadnost među teritorijalnim pripadnicima nacije ali među onima na velikim udaljenostima, odnosno među imigrantima, pripadnicima dijaspore, a Anderson navedeno naziva *Long distance nationalism*.

3.1. Proizvodnja i konzumacija

Bitno pitanje koje se postavlja pri proučavanju stvaranja značenja popularne kulture je tko su *proizvođači* značenja popularne kulture, a tko *konzumenti*? Horkheimer i Adorno (1989) oštri kritičari masovne kulture i kulturne industrije, ističu da masovna kultura uvijek dolazi *odozgo*, proizvod je kulturne industrije, organiziran i manipulativan mehanizam kontrole, a mase su tek pasivni konzumenti kojima kulturna industrija nametljivo nudi proizvode uz pomoć kojih će vladati masama dok se oni pasivno zabavljaju. Horkheimer i Adorno (1989: 137) ističu da kulturna industrija proizvodi isključivo u suradnji s moćnim kapitalističkim korporacijama i političkim lobijima uspostavljajući moć i društveni poredak. Ono što je za frankfurtske kritičare kulturna industrija to su za Chomskog (2002: 13) masovni mediji koji „žele odvratiti pozornost ljudi. Neka rade nešto drugo, ali neka nam (vodećim ljudima) ne smetaju.“ Chomsky (*ibid.*) smatra kako su elitni mediji, kako ih on naziva, korporacije koje su bitan dio hijerarhijskog lanca stvaranja značenja, a smatra ih tiranijama kontroliranim *odozgo*, odnosno od strane vladajuće strukture. Kao primjer navodi *New York Times* i *CBS* u SAD-u, dok bi hrvatski ekvivalent elitnih medija bili upravo internetski portali poput *tportala.hr*, *indexa.hr*, *Večernjeg* i *Jutarnjeg lista*, *Dnevno.hr* i ostalih televizijskih medija prisutnih u hrvatskoj svakodnevici. Upravo su oni ti koji usmjeravaju masovnu publiku na stvaranje značenja svakodnevica.

Fiske (1989: 1) ističe da je popularna kultura politička i umiješana je u raspodjelu i moguću preraspodjelu različitih oblika društvene moći.“ Kultura shvaćena kao takva ne bavi se umjetnošću u smislu visoke kulture već kulturom svakodnevnog života, odnosno popularne kulture za koju Hall (1998: 452) ističe da je kultura potlačenih, isključenih klasa, kultura puka. Ako postoji potlačena strana, tada postoji i strana moćnih pa prema tome „popularna kultura je područje u kojem se odvija borba za i protiv kulture moćnih (...) to je arena privole i

otpora u borbi nad kulturnim značenjima. Značenja popularne kulture, prema navedenom i u strukturalističkom smislu Marxove baze i superstrukture, stvaraju se kroz suprotnost između puka, masa kao konzumenata i bloka moći koji svoje proizvode plasiraju masama kako bi uspostavili moć nad njima. Razvoj informacijskih tehnologija i brzina vremena današnjice postali su glavni instrumenti moći i dominacije. Bauman (2011: 16) navedeno ilustrira kroz Foucaultov prikaz Benthamovog Panopticona kao prametaforom moderne moći. Kod panoptičnosti postmoderne, vladajućima nije bitan prostor za dominaciju i nadzor, već je moć postala istinski eksteritorijalna i više je ne ograničava, čak ni usporava, otpor prostora“, a sve zahvaljujući masovnim medijima i Internetu. Za razliku od perspektive frankfurtskih kritičara, odnosno represije moćnih nad potlačenima, poststrukturalistička perspektiva smatra kako moć koja dolazi *odozgo*, a percipirana kao negativna, ustvari daje stvaralačku moć onima *dolje*. Samu moć u kontekstu popularne kulture prema Foucaultu (1998: 165) treba shvatiti kao „raznovrsnost odnosa prinude prirođenih u području u kojem djeluju (...) moć je stanje mogućnosti (...) stanje koje stvara mogućom upotrebu mehanizama kao mrežu razumljivosti društvenog poretka.“ Stanje mogućnosti, u kontekstu svakodnevice, u kojem je moguća prinuda je hegemonija koja je prema Gramsciu (1998: 210) kombinacija prinude i pristanka, a prinuda je bazirana na pristanku većine, masa i izražena je kroz javna mnijenja, odnosno medije, televizija, novine, portali. Ostvarenje hegemonije pretpostavlja činjenica da je nužno zadovoljiti interese i sklonosti grupe nad kojom se izvršava hegemonija jer upravo iz čitanja proizvoda popularne kulture proizlaze zadovoljstva koja Barthes prema Fiske (2001: 62) naziva *jouissance*, a determinira ga kao blaženstvo, ekstaza, orgazam i predstavlja zadovoljstvo tijela koje se javlja u trenutku prodora kulture u tijelo. Pri tome dolazi do gubitka vlastitog bića i subjektiviteta koje ga kontrolira. Pri takvom zadovoljstvu individua ne razmišlja, individua stvara značenja kulture u tijelu. Upravo se navedeog pribojavao Huxley, odnosno da će ljudi infiltrirani *jouissanceom* biti kontrolirani, kako frankfurtski kritičari navode odozgo. Pribojavao se pretjerane zabave za koju je smatrao da će uništiti čovječanstvo upravo zbog distrakcije od problema zbilje koji su prema Orwellu veća prijetnja od zabave. Pri zadovoljenju masa ne dokida se užitak onih koji hegemoniju uspostavljaju, a to je ideologija dominantnih.

3.2. Reprezentacija, diskurs i ideologija

„Reprezentacija je proizvodnja značenja koncepata u našem umu kroz jezik.“ (Hall 1996: 17). Hall ističe bitnost reprezentacije jer sve što vidimo je društveni konstrukt. Reprezentacija, prema tome podrazumijeva uporabu jezika, od strane određene osobe ili pak skupine ljudi, kako bi se govorilo o nečemu značajnom, odnosno reprezentiralo (predstavljalo) nešto značajno ostalim ljudima. Reprezentacija čini ključni dio procesa stvaranja značenja putem kojeg se značenje razmjenjuje među pripadnicima određene kulture. Jezik u procesu reprezentacije zauzima prominentnu ulogu jer predstavlja određene događaje, stvarne ili imaginarne objekte, koncepte ili pak prakse kroz izgovorenu ili pisanu riječ, ali reprezentacija također podrazumijeva i slike, ikoničke znakove ili pak glazbu koji predstavljaju *ono* značajno.

Konstruktivistički pristup reprezentaciji, prema Hallu (1996: 25) ima uporište u jezičnom sustavu koji koristimo, a isti predstavlja naše mentalne konstrukte. Stvari ne nose značenje u sebi već društveni akteri konstruiraju značenja koja su posljedica strukture jezika, a značenje je uvijek pridodano pojmu, stvari, ideji, kao psihički otisak ljudskog uma te je konstruirano i izraženo kroz jezik. Navedeno opisuje sustave reprezentacije, s jedne strane sustave mentalne reprezentacije prisutne u našem umu koji klasificiraju svijet u kategorije koje imaju značenje i s druge strane sustav reprezentacije kroz jezik. Ovakav pristup ima uporište u semotičkom pristupu reprezentacije prema modelu jezika lingvista de Saussurea za kojeg je jezik sustav znakova, a isti je također primjenjiv među strukturalistima, pa tako Moore (2000: 281) ističe da Lévi-Straussov strukturalizam vidi kulturu kao simbolični izraz ljudskog uma. Jezik, kroz kojeg se komunicira značenje, prema Saussureovom modelu sastoji se od znakova koji sačinjavaju binarnu opreku označitelj/označeno, odnosno označitelj, materijalni dio znaka kojima smo okruženi i označeno, odgovarajući koncept koji je potaknut u našem umu. Znakovi sprovode značenje jedino uz kulturalne kodove, prevoditelje mentalnih koncepata u jezik, a isti su rezultat društvenog dogovora i neizostavni su dijelovi kulture koje kao njezini pripadnici nesvjesno usvajamo. Culler (1976: 36) ističe arbitrarnost značenja koje proizlazi iz odnosa označitelj – označeno, odnosno društveno dogovoreno značenje, stoga je znak subjekt kombinacije historičnosti i određenog trenutka u kojem postoje označitelj i označeno iz čega proizlazi rezultat historijskog procesa. Arbitrarnost pretpostavlja fluidnost značenja, koje je kulturalno i historijski posebno, stoga značenje nije univerzalno i nepromjenjivo.

Roland Barthes (1967) preuzima de Saussureov model i primjenjuje ga u analizi praksi popularne kulture. Pri tome navodi tri razine značenja od kojih je prva osnovna deskriptivna razina, odnosno *denotacija*, pri kojoj je prisutna arbitrarnost u najširem smislu te riječi i svi se slažu oko značenja te riječi koje nesvjesno proizlazi. Druga razina značenja prema Barthesu je *konotacija*, razina na kojoj svjesno djelujemo i prisutno je naše aktivno sudjelovanje u jeziku, za razliku od denotacije. Aktivira se interpretacija znaka prema konceptualnim okvirima, uvjerenjima i vrijednosnim sustavima naše kulture, odnosno uključena je društvena ideologija. Treću razinu Barthes (1972) naziva *mit*, vrsta govora, točnije sustav komunikacije. On nema svoj tekst, ne može biti objekt već je kulturna konstrukcija, forma, odnosno prisutan je kao univerzalna istina prenošena usmenom predajom kao priča i utkana je u zdrav razum. Moć mita skriva se u prenesenom značenju, odnosno nema označitelja kao prve dvije razine.

Kada su društvene prakse u pitanju i značenja kulture, semiotički pristup reprezentacije kroz riječi nije dostatan jer značenja se nalaze u cijelim izjavama i narativima, a model reprezentacije „trebao bi se usmjeriti na šire ishode znanja i moći.“ (Hall 1997: 42). Barthes prema Culleru (1991: 27) ističe da „tekst nije niz riječi koje obavljaju jedno jedino teološko značenje (poruka Autora-Boga), već mnogoprotežan prostor u kojem se miješa i sudara mnoštvo različitih pisama, od kojih nijedno izvorno. Tekst je proplet navoda izvučenih iz bezbrojnih središta kulture.“ Ono što Barthes ističe je da tekstualno značenje nije stabilno, za razliku od strukturalizma, stoga „ni u elementima, ni u sustavu, nigdje ništa nije jednostavno prisutno ili odsutno. Svugdje postoje samo razlike i tragovi razlika.“ (Derrida prema Culleru 1991: 85). Derrida uvodi koncept *différance*, koji „označava i pasivnu razliku koja već postoji kao uvjet označivanja i čin razlikovanja koji proizvodi značenja“, odnosno negira arbitran karakter značenja binarnog para i stabilnost značenja pored tolikih razlika. (Derrida prema Culleru 1991: 83, kurziv moj). Stoga je, iz poststrukturalističke perspektive, značenje proizvedeno kroz *différance*, odnosno razlike.

Stoga reprezentacija temeljenja na binarnoj opreci, nalazi svoju nadopunu kroz sustav reprezentacije *diskurs*. Diskurs u lingvističkom određenju podrazumijeva „zaokružene samostalne govorne cjeline koje ishode iz jedne zamisli (...) komuniciraju se u jednom vremenu i između istih ljudi.“ (Škarić 1991: 305). Hall (1997: 44) navodi da je diskurs, kao sustav reprezentacije, način na koji se konstruira znanje o određenoj temi ili praksi, odnosno skupina ideja ili praksi, koji omogućuju načine govorenja o oblicima znanja i sprovode povezane teme, društvene aktivnosti, položaj institucija u društvu. Hallov opis diskursa je Foucaultovo poimanje istog. Za Foucaulta (1972) diskurs ujedinjuje jezik i prakse, a usmjeren je na proizvodnju znanja kroz jezik koji daje značenje materijalnim objektima i društvenim

praksama. Diskurs omogućuje načine govornja o određenoj temi, odnosno obliku znanja kao naprimjer, diskurs o nacionalnom ili kako Hall (1996: 613, kurziv u originalu) navodi da je „nacionalna kultura *diskurs* - način konstruiranja značenja koji ujedno organizira i utječe na naše aktivnosti i zamisli o nama samima.“ Hall ističe da se kroz diskurs „sprovode povezane teme, društvene aktivnosti, položaj institucija u društvu“, a Foucault (1972: 38) ovdje govori o *diskurzivnim formacijama*. „Svaki puta kada se opisuje, između brojnih izjava, takav sistem raspršivanja, uvijek, između objekata, vrsta izjava, koncepata ili tematskih izbora, može se odrediti pravilnost (poredak, korelacija, pozicije i performanse, preobražaj) možemo govoriti, zbog pogodnosti, da imamo posla s diskurzivnim *formacijama*...“ (*ibid.*, kurziv u originalu).

Pod ideologijom Hall (1985: 99) podrazumijeva mentalne okvire koji uključuju koncepte, zamisli i sustave reprezentacije kojima društvene grupe daju smisao, određuju ih, nastoje ih shvatiti i čine razumljivim način na koje društvo funkcionira. Katunarić (2003: 187) navodi da je pojam *ideologija* skovan tijekom 19. st od strane Napoleona i Marxa koji su mu pridodali značenje izobličenja društvene stvarnosti, a koristili su ga kako bi diskreditirali svoje neistomišljenike na temelju širenja ideja smatranih zabludama i nestvarnim prikazom društvene stvarnosti. Kritičko određenje popularne kulture od strane Frankfurtske škole ima temelje u Marxovom konceptu ideologije u prvom izdanju *Kapitala*, koji prema Žižeku (1989: 54) ideologiju opisuje kroz tvrdnju: „Oni to neznaju, ali to čine.“ Ako se ideologija smatra iluzijom, izobličenjem društvene stvarnosti, tada je upitno gdje se nalazi iluzija, u znanju ili u djelovanju unutar društvene stvarnosti. Iluzija je u samoj društvenoj stvarnosti onoga što ljudi čine, a „ono što oni ne znaju, što pogrešno shvaćaju, je činjenica da su u svojoj društvenoj realnosti, u svojoj društvenoj aktivnosti – u robnoj razmjeni – vođeni fetišističkom iluzijom.“ (Žižek 1989: 53). Ono što Žižek želi reći je da se iluzija nalazi u onome što ljudi čine, u stvarnosti i nije na strani znanja, a ljudi ne znaju da je upravo to njihovo društveno – zbiljsko djelovanje vođeno upravo iluzijom. „Ono što previđaju, što pogrešno shvaćaju, nije realnost nego iluzija koja gradi njihovu realnost, njihovu stvarnu društvenu djelatnost. (...) A ta previđena, nesvjesna iluzija je ono što bi se moglo zvati *ideološka fantazma*.“ (Žižek 1989: 54-55, kurziv u originalu). Marxovo viđenje ideologije ima uporište u kapitalizmu kao eksploatatorskom sustavu buržoazije nad radničkom klasom koja služi interese kapitalista, odnosno klasnoj borbi. Kroz lažnu svijest, kako opisuje ideologiju, vladajuće klase dominiraju svojim idejama nad masama. Althusser (1998: 154) određuje ideologiju kao „sisteme reprezentacije zamišljenih odnosa pojedinaca na njihove stvarne uvjete postojanja.“ Navodeći sustave reprezentacije, Althusser prema Hallu (1985: 103) implicira diskurzivni i semiotički karakter jer su upravo navedeni sustavi reprezentacije kroz koje predstavljamo svijet sebi i

drugima. U tom slučaju ideologija nije lažna svijest već je živuće iskustvo i znanje kao rezultat praksi uključenih u stvaranje značenja, „zato što su sve prakse *u* ideologiji, ili ispisane ideologijom i sve prakse su *ništa drugo nego* ideologija. (*ibid.*, kurziv u originalu). Althusser (1998: 153) stvara distinkciju između represivne ideološke aparature pod kojima podrazumijeva policiju i vojsku upravo zbog direkne involviranosti države te ideološke aparature koje nisu direktno organizirane od strane države, a među iste ubraja crkvu, škole, sindikate, instituciju obitelji, obrazovni sustav i medije i ističe da ideologija postoji u njima i povezana je s praksama. Upravo elitni mediji, kako ih naziva Chomsky, u suradnji s vladajućim elitama, pridonose ideološkoj komponentni popularne kulture. Pri tome su mediji, odnosno novinari i urednici ali i političari konstruktori vizije stvarnosti kakvom ju oni vide i smatraju bitnom za prikazivanje masama, a „mediji poglavito selektivnim prikazivanjem konkretnih zbivanja i osoba prema kriteriju zanimljivosti (...) ali uglavnom to čine prema ideološkim obrascima politike i industrije zabave na osnovi subjektivne procjene o tome što *javnost* (...) zanima.“ (Katunarić 2003: 188-189, kurziv u originalu). Hall (1996: 141-144) objašnjava navedeno kroz pojam *artikulacija* koja označava proces ideološke borbe tijekom kojeg se značenja kulturalnih tekstova ili praksi trebaju izraziti. Značenja nisu utkana u iste već su rezultat artikulacije i to uvijek u specifičnom kontekstu i historijskom trenutku unutar specifičnog diskursa.

Za razliku od marksističke perspektive ideologije kao odnosa klasa u kojem ideje vladajućih klasa interesno dominiraju nad radničkom klasom, Foucault ističe odnos znanja i moći. Prema Hallu (1997: 48) Foucault nije negirao postojanje klasa već se suprotstavljao klasnom i ekonomskom redukcionizmu marksističke ideologije. Umjesto toga smatrao je da su „*svi* politički i društveni obrasci misli, vjerovao je, neizbježno uhvaćeni u uzajamno djelovanje znanja i moći.“ (*ibid.*, kurziv u originalu). Moć se prožima kroz sve društvene odnose i ne svodi se samo na ekonomske oblike odnosa, stoga moć egzistira na svim mjestima društvenog života, „u privatnim sferama obitelji i seksualnosti jednako koliko i u javnoj sferi politike, ekonomije i prava.“ (Hall 1977: 50). Said prema Spivak (2011: 93) kritizira Foucaultov koncept moći te ga ističe kao intrigantnu i varljivu kategoriju „koja mu omogućuje da izbriše ulogu klasa, ulogu ekonomije, ulogu pobuna i ustanaka.“ Za Foucaulta moć nema isključivo represivnu ulogu u smislu kontrole i zabrane već produktivnu ulogu poput proizvodnje diskursa i oblika znanja unutar njega te ostvarenja postojanja subjekta. Znanje pak, koje je povezano s moći implicira pitanje *istine*, a Foucault prema Hallu (1977: 49) pri tome ne podrazumijeva istinu u apsolutnom smislu već režime istine uspostavljene kroz diskurzivne formacije. Pri tome se moć, znanje i istina ne distribuiraju lančanom reakcijom

već – „cirkuliraju. Nikad nisu produkt centralnog monopola. Raspoređeni su i izvršeni kroz oblik sličan mrežnim organizacijama.“ Znanje i *istina*, distribuiraju se kroz moć ne samo *odozgo* kao što je već opisano u kontekstu ideologije već i kroz moć medija, novinara, autora članaka na portalima, a istinitost ovisi o njihovom načinu prikazivanja iste. Znanje o objektu diskursa distribuirano se kroz moć društvenih i humanističkih znanosti, a kako Spivak (2011: 30) ističe, posredstvom poučavanja humanističkih znanosti čitatelje književne imaginacije nacionalizma priprema se za „čitalačku imaginaciju da primi ono što u njoj jest književno i tako se, nadilazeći poistovjećenost nacionalizma sa samim sobom, otvori prema složenoj tekstualnosti međunacionalnog.“ (Foucault 1980: 98 prema Hallu 1997: 49-50).

Laclau i Mouffe (1985) jednako kao i Foucault negiraju Marksov koncept ideologije i konflikt između dvije klase kao binarne opreke u strukturalističkom smislu, već umjesto toga društveno uključuje različite točke moći i suprotnosti, odnosno razlike. Za razliku od Foucaulta koji koristi pojam moći, Laclau i Mouffe koriste pojam hegemonije u Gramscievom određenju kao društveni konsenzus koji je postignut ne na temelju prisile već na temelju artikulacije kroz diskurs. Kroz artikulaciju, smatraju (*ibid.*), značenje društvenih institucija može se učvrstiti upravo kroz prakse hegemonije, odnosno kroz jedinstvo diskursa kojeg Hall (1996: 141) opisuje kao artikulaciju različitih, posebnih elemenata koji se mogu reartikulirati na različite načine jer nemaju nužno zajedničko pripadanje. Hall (1996: 141-144) također koristi pojam artikulacije u kontekstu označavanja procesa ideološke borbe tijekom kojeg se značenja kulturalnih tekstova ili praksi trebaju izraziti. Značenja nisu utkana u iste već su rezultat artikulacije i to uvijek u specifičnom kontekstu i historijskom trenutku unutar specifičnog diskursa. Artikulacija kao takva je oblik veze koja stvara jedinstvo različitih elemenata ali ta veza nije apsolutna i osnovna zauvijek. Žižek (1989: 125) navedeno opisuje kao mnoštvo lebdećih označitelja, odnosno protoideologijskih elemenata koji nepovezani i neomeđeni tvore ideologijski prostor. Kada opisana artikulacija diskursa postane hegemonična i strukturira društvene prakse na takav način da društvo ne percipira tu hegemoniju, Laclau i Mouffe (1985) smatraju da je diskurs stigao razinu *zdravog razuma* društvene svijesti do te mjere da je postojanje hegemonije potpuno zaboravljeno. Unatoč negiranju Marxovog koncepta ideologije i *lažne svijesti* od strane Foucaulta ali Laclaua i Mouffe, ideologija zauzima prominentnu ulogu u stvaranju hegemonije, „stoga određenje ideologije kao sustava reprezentacije potvrđuje njihov temeljni diskurzivni i semiotički karakter. Drugim riječima, ne postoje društvene prakse izvan ideologije.“ (Hall 1985: 103). Zagovornici postmodernizma smatraju kako je današnje društvo post-ideološko, odnosno ističe se znanje, pa tako Lyotard u svojem eseju *The Postmodern Condition: A Report on*

Knowledge (1984: xxiii) obrazlaže postmoderno stanje kroz koncept znanja i to većinom u visoko razvijenim društvima. Žižek (1989: 55) ističe da unatoč ciničnoj distanci spram ideološke istine, ipak smo daleko od post-ideološkog društva. „Cinična distanca samo je jedan način – jedan od mnogih - da zatvorimo oči pred strukturnom moći ideološke fantazme: čak i ako ne shvatimo stvari ozbiljno, čak i ako zadržimo ironičnu distancu *mi ih ipak činimo*.“ (*ibid.*).

2.3. Subjekt i identifikacija

„Posljednjih se godina pojam „identiteta“ našao u središtu prave diskurzivne eksplozije...“ (Hall 1996: 1).

Anderson, Balibar, Bhabha i Gellner iznose proces zamišljanja postmoderne zajednice u kojem ne obuhvaćaju pitanje subjekta, pojedinaca koji čine zajednicu. Kroz radove Foucaulta, Althussera, Laclaua i Mouffe te kroz obrade Žižeka i Halla prikazane su diskurzivne prakse, odnosi moći i znanja, hegemonije i ideologije kao sustavi reprezentacije putem kojih se odvija proces zamišljanja zajednice. Prema istim autorima ideja subjekta i subjektivacije prikazuje se kao diskurzivna konstrukcija pa prema tome i neizostavan dio kulturalnog kruga jednako kao što su identitet i identifikacija. Hall (1996: 2) naglašava da razmatranje odnosa između subjekta i diskurzivnih praksi iziskuje ponovno razmatranje pitanja identiteta ali i identifikacije.

Prosvjetiteljski pojam subjekta u Descartesovom smislu *Cogito, ergo sum*, stavlja u centralnu poziciju racionalnog, samosvjesnog cjelovitog pojedinca kao subjekta. Ovakva individualistička koncepcija subjekta stavljala je u centar čvrsti i stabilan identitet koji je tada imao oblike muškog roda. Napuštajući načela Prosvjetiteljstva, pojam subjekta i identiteta postaje kompleksniji od prijašnjeg. Prema Bergeru i Luckmannu (1967: 174) identitet se konstruira kroz društvene procese spram društvene strukture i formirani identitet podložan je promjenama proizašlima iz reakcija spram društvenih promjena. Identitet u ovoj koncepciji predstavlja sponu između unutarnjeg i vanjskog, odnosno privatnog i javnog.

Društva kasne modernosti, učestalo zvana postmoderna društva, karakterizira promjena i različitost koja se očituje u različitim podjelama i antagonizmima prikazanim kroz diskurse, a isto se reflektira na subjekt koji postaje fragmentiran jer zauzima više pozicija unutar različitih diskursa. Rihtman-Auguštin (2000: 229) ističe da je identitet proizašao iz konstantnih mijena subjekta i pozicija, a ovakav proces određuje se sintagmom *shifting identities*. „Dinamičko poimanje identiteta blisko suvremenoj interpretaciji svijeta koja više

ne polazi ni od nacije ni od etniciteta kao jednom zauvijek datih, nepromjenjivih vrijednosti.“ (*ibid.*). Stoga, identiteti nisu fiksirani, cjeloviti i nepromjenjivi već su kako Hall (1996: 4) navodi fragmentirani i razlomljeni te se umnažaju kroz različite diskurse i prakse te pozicije unutar njih, a iste se često presjecaju. Laclau prema Hallu (1996: 599) ističe da moderna društva više nemaju određenu uporišnu točku ili centar koji konstruira čvrste i jedinstvene identitete, kao što je to bi slučaj s društvenim klasama. Umjesto toga društvo kasne moderne karakterizira pluralnost centara u koje se artikuliraju novi subjekti, zauzimajući nove pozicije te iz kojih izlaze novi identiteti.

Koncepti identiteta i subjekta s jedne strane međusobno se nadopunjuju dok s druge strane kao koncepti, različito su tumačeni od strane teoretičara diskursa i kulture te psihoanalitičara, no svakako postoji veliko preklapanje između njih. Subjektivitet prema Woodward (2002: 39) podrazumijeva spoznaju o nama samima, a uključuje kako svjesne tako i nesvjesne misli i emocije koje konstruiraju spoznaju o nama samima, odnosno odgovaraju na pitanje *tko smo mi*, i sačinjavaju osjećaje pripadnosti različitim pozicijama unutar kulture. Subjektivacija se stječe u svakodnevnim iskustvima unutar društvenog konteksta, odnosno kroz prakse kojima jezik i kultura koja pojedinca okružuje daju značenje. Diskursi kao sustavi reprezentacije stvaraju značenja ali imaju smisla jedino ako privode subjekte koji kao pojedinci pozicioniraju sebe unutar diskursa. Upravo pozicije koje subjekt zauzima i identificira se s njima, konstruiraju identitet.

Za Foucaulta je upravo diskurs taj koji proizvodi subjekt kao i znanje, odnosno diskurs je taj koji progovara pri proizvodnji znanja. „Subjekt ne može nikako biti izvan diskursa, zato što mora biti podvrgnut diskursu.“ (Hall 1997: 55). Podvrgnut diskursu znači da mora podnijeti sva pravila pri raspoređivanju moći i znanja te stoga nikako ne može biti izvan znanja i moći kao izvor ili autorih istih. Subjekt može proizvoditi određeni tekst ali samo unutar diskurzivnih formacija određenog vremena i kulture ili pak može biti nositelj znanja proizvedenog unutar diskursa. Prema tome stvara se distinkcija između značenja subjekta koji s jedne strane može biti subjekt pod nečijom maskom ili subjekt svjestan vlastitog znanja.

Althusser u svojoj teoriji ideologije zalaže se za povezanost ideologije i subjekta, odnosno ističe da ideologija nije tek samo proces bez subjekta. On prema Hallu (1985: 102) zagovara da sva ideologija djeluje kroz kategoriju subjekta koji jedino kroz i za ideologiju postoji. Subjekt je u takvom određenju odvojen od individualnog, pojedinca u smislu samosvjesnog ja. Umjesto toga subjekt predstavlja kategoriju, odnosno određenu poziciju gdje je konstruiran na temelju ideoloških izjava unutar diskursa. Althusser (1998: 160) ideološki subjekt objašnjava kroz koncept *interpelacije* prema kojem pojedinci umjesto da su

autonomni i samosvjesni, smješteni su u određenu poziciju subjekta putem ideologije posredovane institucijama superstrukture poput obrazovnog sustava, medija, crkve, obitelji. „Ne postoji ideologija osim za konkretne subjekte i odredište ideologije jedino je moguće putem subjekta (...) *kategorija subjekta tvorbeni je dio ideologije u mjeri u kojoj ideologija ima funkciju konstituirati konkretne pojedince kao subjekte.*“ (Althusser 1998: 160-161, kurziv u originalu). Interpelacija u svojem određenju zahtjeva dualnost između konkretnog pojedinca s jedne strane i konkretnog subjekta s druge strane ali trebati uzeti u obzir da konkretni subjekti postoje jedino ako su podržani od strane konkretnog pojedinca. Ideologija regrutira subjekte među pojedincima, odnosno transformira pojedince u subjekte uz pomoć procesa interpelacije koji je prisutan u svakodnevnom životu. Navedeno implicira tvrdnju da svakodnevne prakse (Althusser smatra da ne postoji praksa bez ideologije) poput naprimjer, čitanja članaka u novinama ili portalima imaju ideološki značaj u smislu rituala ali i pisanje istih je također ista kategorija, stoga su i oni koji čitaju ali i oni koji pišu interpelirani subjekti, odnosno „čovjek je ideološko stvorenje već po samoj prirodi.“ (Althusser 1998: 161). Interpelacija je stoga način na koji su subjekti regrutirani u svoju poziciju unutar diskursa i tamo prepoznaju sami sebe i konstruiraju svoj identitet. Hall (1996: 6) smatra da ideološke teorije u svom prikazu regrutiranja subjekta trebaju detaljnije razmotriti djelovanje spajanja subjekta s diskursom i strukturama značenja. Kao točku privremenog spajanja na subjektne pozicije koje za pojedince (potencijalne subjekte) konstruiraju diskurzivne prakse, (*ibid.*) koristi pojam identitet. On identitet vidi kao „točku susretanja, točku prošivnog boda između diskursa i praksi koje nastoje interpelirati, reći nam ili nas pak usidriti kao društvene subjekte određenih diskursa.“ (*ibid.*). Stoga, teorija ideologije, smatra (*ibid.*) treba započeti od prikaza djelovanja spajanja subjekta sa strukturama značenja. Identiteti prikazani na ovakav način su ustvari pozicije koje subjekt zauzima, a samo zašivanje na njih smatra se artikulacijom kao poveznicom između različitih diskurzivnih koncepata.

Proces interpelacije prikazuje simboličku funkciju ideologije u konstituiranju subjekata, te kako Hall (1996: 7) ističe na takav način zaobilazi ekonomizam marksističke teorije ideologije. Budući da ideologija ima funkciju konstituirati konkretne pojedince kao subjekte, kako navodi Althusser, u ovom slučaju uz pomoć medija kao ideološkog aparata, pitanje koje se postavlja je zašto subjekti zauzimaju određene pozicije i zašto postaju regrutirani unutar diskursa pod ideološkim procesom interpelacije, odnosno zašto je ideologija učinkovita? Hall (1996: 7) navodi da je ideologija učinkovita „zato jer funkcionira na obje razine: temeljnoj razini psihičkog identiteta i nagona i na razini diskurzivne formacije i praksi koje tvore društveno polje...“ Upravo u ovoj točki presjecanja nesvjesnog i unutarnjeg te izvanjskog i

diskurzivnog objašnjenje nude psihoanalitičari poput Lacana i Freuda uvodeći pojam identifikacije, a Hall interpretirajući radove Freuda i Lacana (1996: 2) identifikaciju vidi kao unutarnju (emocionalna ulaganja i fantazija) vezu s moći iz diskurzivnog vanjskog, odnosno ona „crpi značenja iz diskurzivnog i psihoanalitičkog repertoara, a da se (u isto vrijeme) ne ograničava niti na jedan od njih.“ Psihoanalitičari, poput Freuda (1986) ukazuju na psihičke i emocionalne aspekte identiteta koji se konstruiraju kroz identifikaciju kao pojavu koja se javlja kao posljedica određene emotivne veze s drugom osobom. Kroz proces identifikacije s drugima ili pak s pozicijama subjekta unutar diskursa, konstruirira se identitet koji stvara prividnu sliku cjeline osobnosti koja je ustvari fragmentirana u ego (svjesni dio uma), superego (društvena svijest) i id (podsvjesni dio uma). U podsvjesnom dijelu uma pohranjene su sve snažne želje i žudnje koje su najčešće nezadovoljene. Podsvjesno zauzima prominentnu ulogu kada su identitet i subjektivitet u pitanju te pitanja o spoznaji nas samih. Ono bitno za istaknuti kod identiteta je da se identiteti konstruiraju uvijek kroz razlike i nikako izvan njih, preciznije rečeno identitet se „konstruira samo preko odnosa s Drugim, u odnosu prema onome što ono nije, prema onome što mu nedostaje, prema onome što se naziva *konstitutivna izvanjskost*.“ (Derrida, Laclau, Butler prema Hallu 1996: 5). Tijekom samog razvoja, identiteti funkcioniraju kao točke identifikacije te pripajanja upravo zbog svoje sposobnosti da izostave vani ono prezreno jer svaki identitet ima višak nečega. Identitet prema tome, nije prirodan i ne posjeduje temeljnu jedinstvenost, već je identitet konstruiran kroz formu zatvaranja onog neophodnog drugog koje mu nedostaje.

4. Kroz pogled Drugog

„Postoje Drugi koji su još više Drugi od Drugih, stranci.“ (Benko prema Baumanu 2011: 109).

Svi identiteti počivaju na JA ili MI/DRUGI razlikama, bilo da je riječ o pojedinačnim ili kolektivnim identitetima. Pri teoriji etniciteta iznešena je antropološka konstanta MI/ONI kao proces identifikacije, a u kontekstu zamišljanja hrvatske nacije kao zajednice Drugi je također prisutan, a posebice je bitan njegov pogled, njegovo viđenje *Lijepa Naše*. Jasno je da je taj Drugi stranac, ali pitanje koje se postavlja je tko je točno stranac, koji je njegov status u odnosu na pripadnike *Naše nacije* i zašto je njegov pogled na našu svakodnevicu toliko bitan?

U kontekstu pogleda stranca na hrvatsku svakodnevicu, Schütz (1944: 499) smatra da je stranac zatečen (navođen intervjuom autora teksta u kontekstu ovoga rada) u pokušaju da

interpretira kulturalni obrazac društvene grupe kojoj je pristupio i prema kojoj se orijentira. Simmel (1908: 143) navodi da stranac nije tek samo „putnik koji koji danas dođe i sutra ode, nego kao onaj koji danas dođe i sutra ostane.“ Njegov današnji dolazak i sutrašnji ostanak implicira da stranac o kojem se u ovom radu raspravlja, nije tek turist, hodočasnik, već je stranac „odrastao pojedinac našeg doba i civilizacije koji nastoji biti trajno prihvaćen ili jednostavno toleriran od strane grupe kojoj je pristupio.“ (Schütz 1944: 499). Današnje razdoblje opisano istoznačnicama postmoderna, kasna modernost ili pak tekuća modernost, ovisno o autoru, nalaže transnacionalnu mobilnost upravo zbog globalizacije kojoj je imeprativ protok kapitala, rada pa time i ljudskih resursa. Hannertz (1990: 241) u tom kontekstu ali i kontekstu Drugog, stranca vidi kao kozmopolita. Za njega stranac nije tek slučajni turist već „kozmpolit se nastoji stopiti s kulturom drugačijom od njegove“, ili barem ne želi biti smjesta poistovjećen s gomilom učesnika, odnosno s lokalnim učesnicima na njihovom teritoriju. Ono što kozmopoliti žele je *prišuljati se iza pozornice* što objašnjava njegov status interpretatora kulturalnih obrazaca svakodnevice grupe kojoj je pristupio. Zašto je stranac smatran strancem, odnosno što određuje njegov status stranca? Naravno, pripadnost drugoj zajednici, državi, naciji od one u koju je pristigao. Simmel (1908: 143) navedeno objašnjava kroz vrijeme i prostor kao temeljne dimenzije čovjekova postojanja. Putovanje predstavlja odvojenost od svake dane točke u prostoru i pojmovno je suprotnost fiksiranosti na nekoj takvoj točki, a stranac reprezentira jedinstvo ta dva načela. Prema tome, da bi stranac bio stranac uvjeti su, osim već navedenog odnosa prema prostoru, i simbolička komponenta tog prostornog odnosa u odnosu prema ljudima. Prema tome, u određenju stranca bitna je granica jer je stranac fiksiran unutar određenog prostornog područja (nacije-države) no njegov položaj u tom području u kojem je fiksiran obilježen je time što stranac tom području ne pripada od prije i ne posjeduje kvalitete koje posjeduje taj prostor i prema tome ne potječe iz njega. Stranac je originalni pripadnik s druge strane granice (druge nacije-države), pripadnik je neke druge grupe (etničke grupe, nacije) koja posjeduje sasvim druge kvalitete, kulturne obrasce i zbog toga je istaknut u novom prostoru kojem je pristupio. Navedeno se može ilustrirati kroz primjer strankinje u Hrvatskoj, pridošle iz Australije: „*Australka u Privlaci? Mjesna senzacija. Pjegava i blago crvenokosa, SJ mi priča kako konstantno privlači poglede okoline, tako da je, nevjerojatno (...) Kad uz takvu očitu vizualnu disonancu, Dalmatinci čuju i engleski, čak i mačke dižu glavu: 'Ponekad se osjećam kao životinja u zoološkom vrtu. Pa onda kad i počneš neki razgovor, ljudi misle da nešto nije u redu s tobom.*“ Ili pak primjer Turčina u Hrvatskoj: „*U Zadru su zatvoreniji i stranci im nisu najmiliji, priča mi turski kroatista nudeći pristojno objašnjenje za dalmatinsku distancu.*

Naime, veli da im je vjerojatno dosta turista u životu, pa kad im se još nacрта stranac u gradu izvan sezone, ne reagiraju oduševljeno.“, a navedeno ujedno objašnjava i razliku između turista i stranca. Kako su prema strancima prisutne i predrasude i stereotipi koji proizlaze iz razlika potvrđuje i primjer Ele Hariri iz Izraela: *„Nekoliko puta u Hrvatskoj Ela je doživjela pitanje kako to da je Židovka, a nema židovski nos. „Naučila sam govoriti ljudima da sam iz Irske, da bih izbjegla neugodnosti. Ne kažem da je to krivnja ljudi u Hrvatskoj. Nisu rasisti, nego ne znaju. Nisu putovali. Nemaju iskustva.“* Kako status stranca u Hrvatskoj upada u oči potvrđuje i primjer Kazuhira Tamaria iz Japana, te stoga: *„Biti Afro-Japanac u Hrvatskoj je biti poput stabla banane u Sibiru. Biti objektom piljenja, analize, upiranja prstom, gestikulacija i neugodnih komentara bilo bi samorazumljivo za bilo koju hrvatsku sredinu (...) Evo, baš sam došao iz Osijeka i u vlaku su preko puta mene sjedili stariji gospodin i gospođa. Za čitavog trajanja puta od četiri sata nisu me prestali gledati. Bilo mi je presmiješno... Bilo da stavljam ruku u džep, bilo da vadim mobitel... kao zamorac na promatranju. Da se nisam prisilio naviknuti se na takve stvari, već bih davno dobio živčani slom. To se svakodnevno događa.“* Shane iz Amerike suočava se s problematikom status stranca, a čuđenje izaziva posebice među *„starijim Splićanima koji bježe ča čim skuže da je stranac: „Mlađima to uopće ne smeta, no stariji se pokupe kada čuju da ne govorim dobro hrvatski. Tako da sam naučio s njima ne govoriti previše, nego se samo smješkat.“* Stranac je jedinstvo blizine i udaljenosti i „element same grupe, ništa drugačije nego siromašni i različiti „unutarnji neprijatelji“ – element čiji imanentan položaj ujedno uključuje i neko *izvan i nasuprot.“* (Simmel 1908: 144, znaci navoda i kurziv u originalu).

Zašto su stranci odlučili biti stranci, kozmopoliti? Hannertz (1990: 242) ističe intelektualce koji su svoje mogućnosti htjeli istaknuti negdje drugdje ali pri tome i istražiti muzeje i sve posebnosti novog prostora od umjetnosti preko prirode do povijesti. Kroz svoje narative na *tportal.hr* stranci navode svoje razloge dolaska u Hrvatsku. Valentina de Gironcoli, *„Došla je u Hrvatsku naučiti jezik, proširiti polje djelovanja po europskim institucijama, ali i shvatiti da je Zagreb pravi europski grad.“*; Andrea Soldo, *Milanez je radio za British petroleum, sada je konzultant HEP-a.*; Tony Karzen, *čovjek se bavi cost-benefit analizama, pisanjem i implementacijom projekata koji su subvencionirani EU fondovima, radi s lokalnim i nacionalnim vladama, organizacijama, nevladinim udrugama.*; Katharina Haslauer, *žena koju je u Zagreb smjestila Austrijska trgovačka komisija primijetila je nekoliko zgodnih detalja o Hrvatima.“* Stranci su u Hrvatskoj i zbog intelektualne razmjene, odnosno zahvaljujući Erasmus programu kojeg autor opisuje kao: *„Program međunarodne studentske razmjene Erasmus zapravo je kodno ime za razmjenu aminokiselina*

i bjelančevina uz usputno listanje knjiga između dvaju tulumu. Bruxelles će upucati tonu para ne bi li proizveo novu rasu Europljana čiji se DNA isprepleo iz smjera dviju EU članica u nekoj studentskoj sobi.“ Navedenim objašnjenjem Erasmus programa, autor na ironičan implicira na stapanje kultura u jednu globalnu i tendenciju za multikulturalizmom. *„Vladimir Johanneseen, prije godinu dana otkrio je Zagreb u koji ga je dovukao studij južnoslavenskih jezika u Oslu.; Seyfettin Dincturk upisao se na novootvoreni kolegij hrvatskog jezika i književnosti na Trakijskom sveučilištu i što reći – bio je jedan jedini na smjeru. Profesorica iz Osijeka predložila mu je da dođe studirati u Slavoniju.; Simi, Nigerijac koji se pred četiri godine doselio u Zagreb, studira naftno rudarstvo.; Ela Hararai, Izraelka koja je u Zagreb došla studirati medicinu.“* Hannertz (1990: 243) kao kategoriju kozmopolita, imigranata, navodi *ex-patriates*, odnosno ljude koji su odlučili živjeti u inozemstvu određeno vrijeme i koji imaju na umu da se mogu vratiti doma kad god to pože. Primjer takvog stranca je i Kim, a *„Hrvatska je Kimu poslužila kao psihološki trening za Europu. Njega, kao i većinu Korejaca, malo je strah putovati po Francuskoj, Italiji, Njemačkoj... Osjećaju se previše drugačiji: „U Hrvatskoj sam izgubio taj strah od Europe.“; Ladislav, za frendove Laci, doklipsisao je u Vukovar kroz jednogodišnji program volontiranja. Organizirao je radionice u gradskoj knjižnici i zainteresirane Vukovarce podučavao slovačkom i mađarskom.“* Takav primjer stranca je i Christian iz Danske: *„Perceptivni Danac koji svako malo odlazi živjeti u drugi kraj svijeta.“* A da sam odlučuje o svom statusu stranca, autor potvrđuje humorističnim retoričkim pitanjem: *„Imamo dva nagradna pitanja za kraj: Koliko će Danac izdržati s nama? I ako kidne, hoće li na nogama imati Startasice?“* Neki od njih zauzimaju status stranca i zbog ljubavi. *„Mikko Väänänen, tridesetgodišnjak iz Helsinkija kojeg je Hrvatica uvezla u Lijepu Našu.; Veronika Martinova došla je u Split na ljetovanje, a tri mjeseca kasnije vratila se doma s novim prezimenom.; SJ Begonja zamijenila je život u Sydneyju ne bi li se s mužem Hrvatom doselila u njegov rodni kraj, mjesto Privlaku kod Zadra.; Renata Carola Gatica, 34-godišnja kazališna redateljica iz Cordobe u Argentini, sada sretno udana za fatalnog Hrvata.; Selma Shah, ambiciozna Indijka u Dubrovniku (...) U Gradu je dovela, ah, da, ljubav.; Bihter Kardes je sa navršenih 29 godina ipak izabrala jadransku putanju u priči koja je obećavala sjajan ljubavni zaplet s okusom mora i soli.; Irac, s adresom u Vodnjanu, kamo ga je domamila supruga Istrijanka. Simmel (1908: 144) ističe da posao trgovca daje strancu specifičan karakter pokretnosti te na takav način u njemu živi sinteza blizine i daljine koja tvori formalan položaj stranca. Primjer je trgovac iz Iraka u Hrvatskoj: „Rene Alrofei sjedi u svojoj maloj trgovini u Importanne centru i umače svježe datulje u tahini umak. Hoćete sušeni limun, hoćete pečene koštice od lubenice, hoćete bulgur, sumak, falafel, baba ghanoush,*

bamiju, kondenzirano mlijeko ili syježe datulje? „Bagdaski lopov“ Rene Alrofei drži sve to zbijeno na policama male trgovine zdravom hranom naslovljenom „Tigris oaza.“ „Prodajem hranu koja mi je falila u Hrvatskoj“, priča Iračanin koji je nosio kofere pune hrane sa sobom kad god bi avionom letio nazad u Zagreb.“ Ili pak Christian iz Danske: „Kada sam vidio Startasice od Borova, pomislio sam kako bi odlično prolazile kod hipstera u Danskoj. Ovdje koštaju 10-15 eura, tamo bi bez problema išle za 50-60. Sastavio sam poslovni plan i poslao upravi tvornice.“ Stranac nije zemljoposjednik, a pri tome se na zemlju ne misli samo u prostornom nego već i u prenesenom smislu supstancije života koja ako nije fiksirana na nekom prostornom, fiksirana je na „nekom idejnom mjestu društvenog života.“ (ibid.). Stranac trgovac je stoga pokretan i zbog takve pokretnosti dolazi u doticaj sa svakim pojedinim elementom s kojim nije organski povezan niti mjesnom niti srodničkom fiksiranosti.

Prema navedenom, stranac ima jasniji, nepristraniji uvid u svakodnevicu društvene grupe u kojoj je pristupio upravo zbog te nefiksiranosti, a time i lišenosti emocija koje mu omogućuju odmak za stvaranje jasnijeg pogleda. Simmel (1908: 145) koristi *objektivnost stranca* kao izraz za navedenu konstelaciju. Objektivnost se može smatrati slobodom jer objektivan čovjek nije korjenski fiksiran za pojedine sastavne dijelove i tendencije grupe već uključuje odmak i to ne u smislu nesudjelovanja, već odmak kao oblik sudjelovanja koji uključuje blizinu i daljinu, ravnodušnost i angažman. Navedeno ilustrira i primjer stranca Nadava iz Izraela u Hrvatskoj, a na upit autora: „Koju bi to jednu stvar Nadav promijenio u Hrvatskoj?“ Nadav odgovara: „Paa... nije na meni da se u to uživljam, ja se ovdje ipak osjećam kao gost.“ Pozicija stranca omogućuje sudjelovanje u odnosima prema kojima pristupa s otvorenosti i priznanjima, „sve do karaktera ispovjedi“, što se uskaračuje nekom tko je u bliskom odnosu; (...) on s manje predrasuda sagledava odnose, mjeri ih općenitijim, objektivnim idealima i u svojem djelovanju nije vezan navikom, pijetetom, životnom prošlosti.“ (Simmel 1908: 146). Strancu, kulturalni obrasci grupe kojoj je pristupio predstavljaju područje pustolovine, ističe Schütz (1944: 506), područje propitivanja i problematična situacija kojom trebaju ovladati. Objektivnost stranca kojom promatra kulturalne obrasce grupe za Schütza (1944: 506-507) proizlazi iz načina razmišljanja kojeg donosi od kuće uz pomoć kojeg preispituje i samome sebi objašnjava ponašanje nove grupe. Stoga, stranac interpretira njegovo novo društveno okruženje pod uvjetima prema kojima je intepretirao i vlastito okruženje, odnosno uspoređujući ih. Stranac sebi na takav način *prevodi* uvjete nove kulture na one svoje domaće, tražeći interpretativne ekvivalente. Navedeno podastiru primjeri stranaca u Hrvatskoj, pa tako Patricio Alejandro Agüero navodi: „Dolazim

iz Venezuele gdje su ljudi topli, otvoreni, ljubazni. Ovdje su, u usporedbi, prilično rezervirani, iako postoji neka iskrena toplina.“ Christian iz Danske nastojeći sebi protumačiti hrvatski način rada, tumači i danski. „U Danskoj ljudi po odvjetničkim uredima bilježe što su radili svake minute. Moraju napisati i otkad dokad su bili na WC-u. Kod vas ideš obaviti neki posao u gradu, ali usput odradiš par kava. Ovdje rade stvari na svoj način i s idejom da sve dolazi u svoje vrijeme.“

Ono što strancu otežava interpretaciju nove kulture je nepoznavanje jezika, te kako Schütz (1944: 505) ističe, za interpretaciju svakodnevnog života nije dovoljno poznavati tek gramatička pravila i riječi iz riječnika, već i idiome, žargon, dijalekte, privatne kodove kako bi se dohvatilo značenje svakodnevnih praksi. Kazuhiro iz Japana takav je primjer te ističe da: „Ovdje ako kažeš „Ovo je dobra jabuka“ ne zvuči niti izbliza tako uvjerljivo kao „Ovo je jebena jabuka“.“ Andy iz Manchestera smatra da: „Osjećam se staloženije, mislim da sada imam puno više povjerenja. Kako sam naučio jezik, tako sam uronio u ovu sredinu.“ Dok SJ iz Australije ističe veliki problem jezika. „No, iskreno, ne osjećam da sam se ovdje integrirala. S obzirom na svoje još uvijek aktualno neznanje hrvatskog, SJ jedva da komunicira izvan kruga suprugove obitelji.“

Schütz (1944: 507) ističe *sumnjivu lojalnost stranca* koja je učestalija više nego predrasuda domaće grupe, a takav je slučaj kada stranac ne pokazuje pretjerani interes za asimilacijom s novom sredinom. Primjer predrasude prema strancima je Veronika iz Rusije, udana za Hrvata iz Šibenika. „Majke žele najbolje za svoje sinove i to je u redu. No ja sam strankinja, k tome i Ruskinja, a i sam znaš kakve su ovdje priče o Ruskinjama. Tipa da smo došle sumnjivo zarađivati, da smo došle iz koristi, zbog dobivanja državljanstva...“ Dok Alex iz Belgije navodi nepoznavanje jezika kao pitanje lojalnosti, odnosno izazivanje znatiželje i sumnje: „Htio sam što prije naučiti hrvatski da me ljudi prestanu percipirati kao stranca. Zašto bih izazivao više znatiželje time što sam Belgijanac?“ Stranca koji je nenaklonjen prihvatiti kulturalne obrasce nove grupe Park (1928: 881) nazivan marginalnim čovjekom (*Marginal man*) kao kulturalnim hibridom koji teži življenju na rubu dvije različite kulture. Obično je marginalni čovjek *miješane krvi*, kako navodi Park (1928: 893) te živi u dva svijeta u kojima je više ili manje stranac. Sandra Wahech, Sirijka s hrvatskom putovnicom „Kaže da se osjeća kao u procijepu. Ni Hrvatica ni Sirijka. U Damasku su joj govorili da je Europljanka, ovdje je pak strankinja.“ Ili pak Vladimir Johanneseen. *Dečko rascijepljen između svog imena i prezimena*“, kako navodi autor, „Bugarin, zapravo Norvežanin, srce mu je, kaže, na Balkanu. Sigurnost, jasno, u Norveškoj.“ Kako to onda stranci interpretiraju

kulturalne obrasce hrvatske svakodnevice i koja su značenja istih kada ih se promatra kroz prizmu reprezentacije diskursa nacionalnog kroz popularnu kulturu?

a) *Ekonomsko restrukturiranje*

Javna sfera društva podrazumijeva ekonomska i politička pitanja koja su interes države i cjelokupne javnosti, stoga se ekonomija shvaća kao politička ekonomija zbog doticanja pitanja raspodjele kapitala, udjela države u tržišnoj utakmici, oblika korporativnog vlasništva i kontrole nad istim, dinamike tržišta i dr. U svim navedenim ekonomskim aktivnostima izuzete su vrijednosti i značenja koja proizlaze iz njih, odnosno utjecaj ekonomskih aktivnosti na subjekte i koje posljedice ostavlja po njih. Du Gay, ovu drugu dimenziju naziva kulturalna ekonomija koja je neodvojiva od ekonomskih procesa kao ključnog područja postojanja u modernim društvima. Stoga ekonomija nije nešto odvojeno od naše svakodnevice pa prema tome i kulture već je detaljno prožeta kulturom.

Globalizacija u odnosu na javnu sferu ekonomije i politike, podrazumijeva transformaciju tržišta, odnosno ekonomsko restrukturiranje u svrhu prilagodbe lokalnih, nacionalnih tržišta onim globalnima. Stoga, dosadašnji kapitalističko-industrijski način proizvodnje mijenja svoj oblik, te industrijsko doba zamjenjuje informacijsko doba s informacijsko-globalnom ekonomijom. Unatoč informatizaciji, kapitalistički način proizvodnje još uvijek je prisutan ali je doživio svoje preobrazbe te ga Castells (2000: 114) naziva informacijskim kapitalizmom. Stoga, ekonomija kao strategiju za ostvarenje profitabilnosti ima tehnološko-informacijske inovacije i prema (*ibid.*) organizacijsku decentralizaciju. Decentralizacija u ovom smislu znači protok kapitala, ideja, znanja, informacija, ljudskih resursa putem tehnologije ne samo na nacionalnoj razini već i na globalnoj. Uz pomoć informatizacije, za transakciju novca dovoljno je svega nekoliko klikova mišem na prijenosnom računalu, a niti s idejama nije ništa drugačije. Prema tome je sintagma prostorno-vremenska kompresija izvrsna ilustracija mogućnosti bivanja čovjeka u isto vrijeme na različitim mjestima pri tome zanemarujući fizički prostor. Castells (2000: 99) smatra kako je informacijska ekonomija ujedno i globalna ekonomija upravo zbog organizacije navedenih komponenti na globalnoj razini. Za razvoj globalne ekonomije nužna je globalizacija kao proces koji stvara dinamiku protoka informacija između tehnološki umreženih poduzeća izvan nacionalnih granica. Pojam globalizacija prema Sassen (2007: 4) predstavlja dinamičke procese formiranja globalnih institucija poput WTO, globalno financijsko tržište i sl. te

proces globalizacije unutar svake nacije pojedinačno i njezinih institucija uz istovremeno uključivanje u izvangranične mreže. Prema Chakravorty Spivak (2011: 46) ekonomsko restrukturiranje podrazumijeva pomicanje barijera između nacionalnog i međunarodnog kapitala, a isto se uspostavlja na globalnoj razini. Navedeno Spivak opisuje kao zagubljenu iluziju te ju naziva međunarodnim socijalizmom. Jednako kako se danas usred kapitalizma i demokracije socijalizam, kao ideja područstvljenja i međusobne solidarnosti, smatra propalom iluzijom tako je i s ekonomskim restrukturiranjem s krajnjim ciljem globalne povezanosti jer unatoč svemu, imaginacija nacija još uvijek je prisutna.

Andrea Soldo iz Italije primjećuje anticipiranje globalizacije u Hrvatskoj, u smislu otvorenog ekonomskog tržišta. Autor interpretirajući Andreine dojmove naglašava uzrok anticipacije globalizacije kroz pojam „*povijesno*“, te pri tome implicira još uvijek prisutan utjecaj socijalizma pomiješan s nacionalnim imperativom te nadalje nastavlja: „*Imamo tvrtke koje su u sto posto prisutne na domaćem tržištu, a nula posto u inozemstvu. Sociopsihološki smo ovisni o nacionalnom ponosu koji, čini se, služi isključivo kao izgovor da ne prihvaćamo izazove i da ostanemo zatvoreni. Na drugom su kraju spektra Britanci, na primjer, koji su u cjelini daleko otvoreniji izazovima.*“ Unatoč sve većoj participaciji svjetske populacije u umreženom društvu, Castells (2000: 130) smatra da potpuno otvoreno tržište radne snage neće postojati sve dok god postoje granice, odnosno nacionalne države koje imaju mogućnost nadgledanja svojih tvrtki i građana. Za razliku od Andree, Imrana Maalika iz Pakistana „*fascinira kako smo brzo prešli iz socijalizma u kapitalizam. Kako smo se brzo adaptirali na nova tržišna pravila. S druge strane, ne sviđa mu se što smo pokupili liberalnu inačicu kapitalizma, kakav je na snazi u Velikoj Britaniji, umjesto da krenemo socijalnim stopama skandinavskih zemalja.*“ Unatoč zatvorenošću spram globalizacije i stranih korporacija, Hrvatska je preuzela *internu* inačicu novog liberalnog kapitalizma u smislu *laissez-faire* načela, prisutnog u Velikoj Britaniji od razdoblja vladavine premijerke Margaret Thatcher (u Americi Ronald Regan) po uzoru na *nevidljivu ruku* Adama Smitha, odnosno načela poslovanja s ukidanjem Vladinih intervencija na financijskom tržištu i tržištu kapitala pa prema tome privatne tvrtke uzajamnom konkurencijom pridonose gospodarskom rastu. Neoliberalizam je prije svega postao dominantna ekonomska paradigma političkih konzervativnih stranaka u svijetu. Kako bi načelo nevidljive ruke, odnosno tržišnih sila vođenih utilitarističkim načelom ostvarivanja dobiti dovelo gospodarstvo do poželjnih rezultata u smislu što većeg obrtaja kapitala, tržište mora biti potpuno u smislu što veće konkurencije. Opozitno tome, skandinavske zemlje posluju prema modelu socijaldemokracije koja se vodi prema načelima *neokeynezijanske* ekonomske doktrine koja uključuje

korporativizam, odnosno suradnju države i privatnih korporacija. Hrvatska je prema dojmovima Imrana, prihvatila *laissez-faire* načelo neoliberalnog poslovanja, ali je izuzela transformaciju kapitalizma u *informacijski kapitalizam* na globalnoj razini, odnosno mogućnost stranih ulaganja bitnih za gospodarski rast i otvaranje novih radnih mjesta. Globalna, odnosno strana ulaganja imaju i svoju drugu stranu, a to je potencijalno uništavanje lokalne konkurencije zbog velike monopolističke moći globalnih korporacija. Proces globalizacije i informacijska ekonomija usko su povezani putem tehnoloških inovacija jer bez njih brz protok informacija na globalnoj razini bio bi teško ostvariv. Šporer (2001: 11) navodi kako je globalizacija pokrenula protok informacija, kapitala i robe, povećala učinkovitost svih proizvodnih sektora te omogućila da svijet u virtualnom smislu postane manji i na dohvat ruke. Što je s protokom ljudskih resursa? Iako pojam globalne ekonomije zvuči kao da je rasprostranjen po cijeloj Zemlji, situacija i nije takva. U prilog navedenom idu i dojmovi Mikaela iz Finske koji navodi da *“Finci su otvorili tržište rada hrvatskim državljanima, Hrvatska jednako Fincima, ali za sada od toga nema praktične koristi za njega. Nije valjda da činjenica da je stranac predstavlja otegotnu okolnost? Još sam uvijek optimističan iako sam se bezuspješno prijavio na šezdesetak natječaja. Poslodavci su nekako sumnjičavi prema strancima i praktički još nigdje nisam došao do situacije gdje bih mogao ispričati svoju priču. Očito da ne vide da samim time što sam došao u ovu zemlju kada svi drugi iz nje bježe, pokazuje jednu dozu odlučnosti, hrabrosti i spremnosti na rizik.”* Kada je u pitanju bježanje iz Hrvatske, odnosno sve učestalije emigracije ali i javni diskurs o istima, Mikael poručuje Hrvatima: *„Kao da su ulice u Helsinkiju popločane zlatom. Definitivno nisu. No ako je već netko nezadovoljan svojom situacijom u Hrvatskoj, zašto jednostavno ne ode i vidi kako je to vani. Pokušajte raditi nešto u Njemačkoj ili Irskoj, nemojte samo pričati o tome.”* O pričama o emigraciji zbog sve veće činjenične nezaposlenosti, posebice kada su mladi u pitanju, svjedoči i Simi iz Nigerije koji navodi da *„Svi žele ići van. Oko 70 posto studenata na mom faksu razmišlja o tome.”* A kako nije tek samo diskurs u pitanju Simi navodi *„Kako mu je rekao nigerijski veleposlanik, zahtjevi za vize sve su brojniji, a već sada Nigerija ugošćuje 3.000 hrvatskih državljana.”* Mikko iz Finske kao posljedicu nezaposlenosti i bezperspektivnosti vidi apatiju među Hrvatima te poručuje: *„Imate tu negativnost u glavama. Često osjećam kao da su ljudi ovdje odustali. Kao da ne postoji nada u bolju promjenu.”* Mostafa iz Irana primjećuje da *„Većina Hrvata priča o emigraciji.”* Sve veća nezaposlenost razlog je želje za emigriranjem, a Mostafa razmatra same razloge nezaposlenosti. *„No meni se čini da je većina njih naprosto lijena. Nemam pojma je li to zrak, klima... Ljudi su ovdje lijeni.”* Autor navodi da *„Emigracija je ponovno postala vruća tema među*

dvadesetogodišnjacima. Ekipa sprema kofere za Irsku, Kanadu, Skandinaviju.“ Iz perspektive Andreane iz Italije takva zamisao nije negativana u smislu napuštanja nacije, već se uklapa u protok ljudskih resursa kakav nalaže globalizacija. „*Ali Andreana vidi nešto drugo. Vidi Hrvatsku kao raj za imigrante s dobro plaćenim poslovima u inozemstvu. Hrvatska bi se definitivno trebala brendirati u tom smjeru.*“ Bauman (2011: 133) sferu rada u razdoblju *fluidne modernosti* naziva *laki kapitalizam* u kojem „radno mjesto postaje nalik auto-kampu koji se posjećuje na samo nekoliko dana i iz kojeg se može otići u svakom trenutku.“ Laki kapitalizam koji podrazumijeva protok ideja, novca, kapitala i ljudi, a sve zahvaljujući prostorno-vremenskoj kompresiji koja svijet stvara virtualno bližim zbog revolucije informatizacije i suvremenih tehnologija, transformira područje rada i strukture zanimanja. Prema Castellsu (2005: 129) umreženo društvo karakterizira individualizacija rada za razliku od dosadašnje sigurnosti posla industrijskog doba, socijalnih prava i radničkih sindikata koji su tu sigurnost omogućavali. Poslovi informacijskog doba fleksibilne su prirode, privremeni, honorarni i slabo plaćeni te bez ostvarivanja socijalnih prava, a poželjna je sposobnost mijenjanja poslova. Bauman (2011: 144) ističe da laki kapitalizam nagovještava kratkoročne i klizne ugovore sa stavkom *do daljnjeg*, te je stoga radni vijek prožet nesigurnošću. Natalija iz Poljske tijekom svog boravka u Hrvatskoj ističe: „*Pasivnost mladih ljudi. To bih promijenila. Stalno se oslanjaju na to da im država ili fakultet ili netko treći treba izaći u susret, a nema inovativnosti, ne žele riskirati, otići negdje ili barem studirati vani.*“ Za razliku od socijalističkog koncepta rada, koji je prema navedenim dojmovima još uvijek prisutan u svijesti Hrvata, (*ibid.*) ističe kako je u lakom kapitalizmu glavna parola fleksibilnost koja implementirana na tržištu rada briše radna mjesta na koja smo bili naviknuti tijekom socijalizmu ali i u teškom kapitalizmu čvrste modernosti, odnosno industrijskom kapitalizmu *fordizma*. Kasna modernost ne poznaje nikakav drugi život osim stvorenoga, navodi Bauman (2011: 133), a to podrazumijeva *individualiziranost* i *privatiziranost* jer laki kapitalizam od pojedinca očekuje inividualne pothvate, a ne kolektivni uzlet i poticaj kakav je socijalna država omogućavala. „Od pojedinaca se samih očekuje, da upotrijebe, svaki za sebe, vlastitu pamet, resurse i marljivost...“ (*ibid.*) Svijet lakog kapitalizma očekuje od pojedinca zauzimanje pozicije subjekta poduzetništva, a du Gay (1997: 301) navodi kako je takav subjekt zamišljen kao činitelj „koji je neprestano spreman na modifikacije njegove okoline.“ Za razliku od Smithovog pojma ekonomskog subjekta *homo economicus* koji je u svojim poduzetničkim djelovanjima nesputan od strane vladajućih, današnja inačica ekonomskog subjekta podrazumijeva ne tek jednostavno samostalno poduzetništvo, već poduzetništvo u kojem je subjekt menadžer samom sebi koji se u svim segmentima neprestano prilagođava i

promovira u svijetu poslovanja. Alex iz Belgije osvrće se na hrvatsku inertnost po pitanju sfere rada i ambicija u smislu očekivanja poticanja od strane države, a kako on kaže: „*Postao sam alergičan na to „bit će bolje“ Ma što će to biti bolje? Samo od sebe? Ne vjerujem. Ili ćeš sam napraviti da ti situacija bude bolja ili ćeš čekati.*“ Nadav iz Izraela daje odgovor na hrvatsku pasivnost koja, prema njemu ima korjene u socijalnoj politici, odnosno u očekivanju pomoći od strane države te nasuprot tome daje primjer individualiziranosti i privatiziranosti. „*U zapadnom svijetu ljudi za sve što im ne valja u životu imaju naviku kriviti sebe. Pa čak i onda kada stvari definitivno nisu u njihovoj ingerenciji. U Hrvatskoj je upravo obrnuto. Ljudi krive vladu za apsolutno sve, uključujući stvari za koje su isključivo sami odgovorni.*“ Sarah iz Australije koja se nastanila u Privlaci kod Zadra smatra da u Hrvatskoj „*Nedostaje i poduzetničkog duha. Voljela bih da su ljudi ovdje malo ambiciozniji i motiviraniji. Da imaju svijest kako mogu promijeniti stvari. Toliko je prilika koje stoje propuštene samo zato što ljudi nisu slobodni mislioci.*“ Antonia Novak iz Amerike također primjećuje nedostatak individualiziranosti koja je, prema njoj, neophodna za ekonomski razvoj na razini države ali i na razini osobne egzistencije. „*Mladi ljudi završe faks, ali ne postoji nikakva moralna podrška da se pozabave kojekakvim idejama i pokušaju ih realizirati. Prije nego što postane bolje, bit će još gore. Ljudi će ovdje prije ili kasnije morati postati dosjetljivi na neki nov način. Javni sektor ovdje je daleko prevelik i neodrživ. I problem je što je toliko ljudi ovisno o njemu. Nakon svega bit ćete prisiljeni razmišljati nezavisno i poduzetnički. Mislim da je to neka hrvatska budućnost. Ili, barem se tome nadam.*“ Andreana pak primjećuje da su „*Hrvati na neki način razmaženi, ne vole baš raditi. Većina želi biti zaposlena u državnom sektoru.*“, što je u određenju lakog kapitalizma suprotno pravilima egzistencije. Josip Babich iz Aucklanda, emigrant treće generacije smatra suprotno od prethodno navedenih stranaca kada je u pitanju inertnost Hrvata. „*Sjedite stalno po kavama i govorite da je to vaš stil života. Ne slažem se. Ljudi sjede po kavama jer nema posla. Što ćeš drugo raditi? I ne mislim da su Hrvati pasivna nacija. Dovoljno je pogledati one koji su otišli u emigraciju. Redovito je riječ o bogatim i uspješnim ljudima.*“ Babich smatra kako takva pasivnost ima uporište u nečemu drugome, a ne tek u intrinzičnoj lijenosti Hrvata. „*Još nisam ovdje sreo nekoga tko bi osjećao da ima osobnu moć u svojem vlastitom okolišu. Upravo suprotno.*“, već u moći sustava. Kada je globalizacija ekonomije sa svim svojim načelima individualnog angažmana u pitanju, Giddens (1999: 75) ističe da se od države očekuje prilagodba globalizaciji, osim u prilagodbi zakona slobodnom tržištu i veću ulogu javne sfere, a to podrazumijeva veću „transparentnost i otvorenost te uvođenje novih oblika zaštite od korupcije“, a navedeno je jedino moguće uz pomoć ustavnih promjena, odnosno pomoći intervencije i otvorenosti države. Shane je nakon

dolaska iz Amerike u Hrvatsku pokrenuo privatni posao, a smatra kako vođenje istog u Hrvatskoj nije niti malo jednostavno. „*Pokazuje mi frustrirano fiskalnu blagajnu, točnije tablet, kojim radi. Žali se kako je tu sve prljavo, pa pada kiša, pa se stroj svako malo pokvari, smrzne, pa računi ne izlaze, pa nema interneta. Razumije Shane zašto sve te komplikacije...Uspoređujući korupciju kod nas i u Americi reći će kako je kod nas očitija i „transparentnija“.*“ Tony Karzen iz Amerike navodi da „*Korupcija je ovdje suluda. I to ne samo u vladi. Najmanje 75 posto svih ugovora je namješteno, bilo da se radi o Ujedinjenim narodima ili nekoj državnoj instituciji.*“ Korupcija i netransparentno poslovanje strancima nisu jedine negativne strane države kada je globalizacija i poslovanje u pitanju. Christian iz Danske navodi da „*Poslovni kolektivi u Danskoj organizirani su organski. Kod vas je sve još mehanički i strogo hijerarhijski uređeno. Ako ćemo, na primjer, posluživati kikiriki u hostelu, ovdje ćeš najvjerojatnije prvo morati razgovarati s tajnicom koja će potom to prenijeti šefu, a onda će čitava stvar biti izvedena tako da jedan čovjek kupuje kikiriki, drugi ga prodaje, a treći poslužuje. Kod nas će čovjek s idejom odmah razgovarati s nadležnim i odraditi čitavu stvar sam i za puno manje vremena. Danci su kooperativniji, precizniji, kompetitivniji, brži. Nije potrebno tucet telefonskih poziva, mailova i kava da bi se stvari pomakle s mrtve točke.*“ Paul Prescott privatni je poduzetnik u Hrvatskoj, a kako navodi autor: „*Dodatni udarac Paulu bila je administracija. Namršteni ljudi u viznom uredu koji bi tražili ni manje ni više nego 26 različitih dokumenata za produžavanje vize. Potom im je gradonačelnik grada Krka proizvoljno uzeo štand: „Pobunili smo se, napravili medijsku kampanju. Izgubio sam desetke tisuća eura. Na kraju smo dobili štand nazad, no u glavi mi je samo bila misao kako je Hrvatska divlji zapad.*“ Rene iz Iraka također nije lišen dojmova birokratskih prepreka poslovanja u Hrvatskoj. „*Poznajem mnogo ljudi u Dubaiju koji su razmišljali o pokretanju biznisa u Hrvatskoj, ali su odustali zbog loše klime. Ponajviše zbog birokratskih prepreka.*“ Valentina iz Italije također se čudi birokraciji i ističe: „*Ništa me ovdje ne podsjeća na komunizam. Možda tek birokracija. Bilo mi je baš čudno da smo na Croaticumu, školi hrvatskog jezika pri Filozofskom fakultetu, trebali potpisati ugovor. Čemu to? Preko 250 ljudi pa puta tri, jer se ugovor štampa u tri primjerka, a ne služi ničemu. Što nije dovoljno izdati račun, platiti školarinu i dobiti na kraju certifikat?*“ Osim stranaca u današnjem svijetu kasne moderne, „misao da država, a posebice birokratska organizacija, predstavljaju parazitsku pojavu u društvu prihvaćali su i Marx i mnogi drugi marksisti.“ (Held 1990: 154). Max Weber uvodeći ulogu birokracije s pojavom demokracije smatrao je da je centralizirana administracija neizbježna i nužna zbog nepraktične naravi neposredne demokracije. Neposredna demokracija podrazumijeva jednakost svih sudionika uz minimalnu ekonomsku i

socijalnu razliku. No moderna društva zbog svoje heterogenosti i raznolikosti uz neposrednu demokraciju dovode do nedjelotvorne administracije, političke nestabilnosti i povećane mogućnosti za nasilnu vladavinu manjine. Weber je, prema Heldu (1990: 156) smatrao da nacija-država u odnosu na druge nacije-države treba očuvati poredak unutar zadanog teritorija i vlasništva posebice u kapitalističkim društvima, a državna mreža institucija pronalazi svoje opravdanje u pravu na monopol prisile. Stoga, građani trebaju poštivati autoritet države, a službenici moderne države su ti koji mogu zahtijevati poslušnost. „Očito je da je velika moderna država tehnički apsolutno ovisna o birokratskoj osnovici.“ (Weber prema Heldu 1990: 159). Weberova zamisao birokracije počiva na njezinoj čisto tehničkoj nadmoćnosti nad svakim drugim oblikom organizacije, a moć činovnika trebala bi im se pripisati zbog njihove stručnosti, obaviještenosti i pristupa tajnama. Sami iz Nigerije komentira hrvatsku birokraciju i dolazi do potpuno drugačijeg zaključka o korisnosti iste u odnosu na Weberovu zamisao. Na upit autora što ga smeta u Hrvatskoj, *„Ispalio je kao iz topa: birokracija! „Imao sam dosta problema s papirima i vizom. Ljudi koji tamo rade izrazito su hladni i nikakvi, moram to iskreno reći. Ponovno me svake godine pitaju za papire koje sam im dao još pred četiri godine. To mi je skroz bezveze. Svake je godine neki problem. Znaju li uopće kako se to radi?“* Australka u Privlaci, kako navodi autor: *„Sarah-James prolazi kroz sad već žalosno legendarni labirint od papira koji joj nije uspio srediti zdravstveno osiguranje ni nakon godinu dana. Uvijek im nedostaje neki drugi i novi dokument.“*, a Sandra iz Sirije *„Nije, naime, računala na to da je naš omiljeni administrativni sport češkanje po glavi i da se za to iz državne blagajne izdvaja ogromni novac.“* Nasuprot hrvatskoj birokraciji Simi iz Nigerije smatra da *„U zapadnim zemljama je mnogo drukčije. Organizirani su, znaju što treba, nikada nisam imao problema. Ovdje su naprosto zbunjeni“, kaže nam, izgleda, još jedna međunarodna žrtva domaćeg šalterskog zlostavljanja. Saznajemo i da je birokracija razlog zašto barem polovica Nigerijaca koji danas žive u Hrvatskoj želi odseliti prvom prilikom.“* Kako birokracija usporava ekonomski razvoj i privatno poduzetništvo kao pravo na rad u današnjem lakom kapitalizmu svjedoče i navedena iskustva stranaca. Birokratsku prepreku radnicima, prema Heldu (1990: 157) prepoznali su još marksisti koju je generalizirao i sam Weber, a to je otuđenje radnika kao nužan element centralizacije administracije jer službenici na nižim razinama birokratske organizacije često gube nadzor nad poslom koji obavljaju, a propisi i postupci birokracije poprimaju vlastiti život i time ograničavaju djelatnost svih koji su im podložni. Birokratsko odlučivanje je nefleksibilno te stoga zanemaruje konkretne okolnosti pojedinca. No unatoč navedenom, ekonomski i politički život sve je složeniji, a nužnost birokracije kao organizacije je „već spomenuta cijena koja se mora platiti za

prednosti života u ekonomski i tehnički razvijenom svijetu.“ (Held 1990: 158). U današnjem vremenu informacijsko-globalnog kapitalizma i načela slobodnog tržišta, kako navodi Giddens (1999: 78) potrebna je učinkovita uprava kompatibilna potrebama globalizacije.

Protok ljudi, kapitala, ideja i novca globalnog lakog kapitalizma zahtjeva slobodno tržište koje omogućuje lokalna politika, „stvaranjem boljih uvjeta za slobodno poduzetništvo, što znači prilagođavanje političke igre pravilima slobodnog poduzetništva.“ (Bauman 2011: 147). Navedeno podrazumijeva prilagodbu zakonskih ovlasti i odbacivanja postojećih koji djeluju ograničavajuće za slobodno poduzetništvo. Osim toga, teritorij potencijalnog slobodnog trgovanja, a nad kojim upravlja vlada određene države, poželjan je kao gostoljubiv spram očekivanja budućih pothvata globalno razmišljajućeg kapitala. „Sve to u praksi znači niske poreze, efikasnu administraciju još manje propisa ili njihovo ukidanje i, iznad svega, *fleksibilno tržište rada*.“ (ibid., kurziv u originalu). Katharina iz Austrije navodi „*da je Lijepa Naša prilično sivo mjesto za biznis. Austrijski poslovnjaci se žale na niz problema u Hrvatskoj. Zakone koji su komplicirani, sudske procese koji traju pet do sedam godina, poreze koji se svako malo mijenjaju. Sve to stvara klimu nepredvidljivosti i nemogućnosti sastavljanja dugoročnijeg plana. Zato su ulaganja trenutno zamrla.*“ Katharina vidi politička pravila kao razlog nezaposlenosti i nemogućnosti individualizacije Hrvata, odnosno inertnost i nezainteresiranost mladih nalazi uporište u lošim uvjetima koje regulira Vlada. „*Imate sjajno obrazovane ljude ovdje, a prisiljeni su raditi stvari ispod svoje razine. Na sajmu stipendija i visokog obrazovanja najveći broj pitanja koje smo dobili svodila su se na „kako da odem iz Hrvatske?“ Prilično depresivno.*“ O stranim ulaganjima u hrvatskim prilikama svjedoči i Josip Babich koji navodi kako „*Imamo manje stranih ulaganja nego usred Domovinskog rata. A i veliki dio stranih investicija koji se prikazuje, zapravo su otkupi dijela kompanija koje nisu u stanju servisirati svoj dug. To nije investicija.*“ Shane iz Amerike u Splitu bavi se prodajom majica s logom grada, a žali se na problem u poslovanju, odnosno „*o postotku poreza koji ukupno plaća u procesu od nabave „prazne“ majice do konačnog novca u džepu. Plaćaš porez kada ih kupiš, plaćaš porez kada ih prodaješ, plaćaš porez kada im napraviš otisak i ako hoćeš povući novac iz banke, plaćaš još 30 posto. Nije li to malo previše?*“ Andreana iz Bugarske, prema autoru „*se ne može načuditi koliko smo uporno i koncentrirano odbojni za bilo kakvog stranog poduzetnika.*“ Umjesto toga, ističe Andreana, „*Trebali biste privući male i srednje poduzetnike. Strance koji rade za europsko tržište, ali žive u Hrvatskoj.* Andreana navodi uvjete slobodnog poduzetništva: „*Biznis bi trebalo biti moguće zasnovati u sat vremena. Porezna politika, propisi za računovodstvo, takve stvari se ne smiju mijenjati svako malo. Moraju postojati pragovi do kojih se ne plaća porez. Jer, uspješni ljudi izvana bi*

definitivno htjeli doći ovdje.“ Prema Kimu iz Južne Koreje, Hrvatska baš i ne zadovoljava navedene uvjete slobodnog tržišta. *„Pročakao sam internet i nazvao korejsko veleposlanstvo u Zagrebu, no upozorili su me da Hrvatska nije najbolje mjesto za pokretanje posla. Ono, visoka nezaposlenost, problem s dobivanjem radne dozvole i tako dalje.*“ Unatoč neučinkovitoj birokraciji i nefleksibilnim zakonima, na Mikku iz Finske *„Naši ljudi ostavili su na njega dojam poduzetnosti i inovativnosti. Snalazimo se s malo resursa, kemijamo, prilagođavamo se, pokušavamo, što u zakonodavnom smislu podrazumijeva i da zaobilazimo zakone gdje i kako možemo. Primijetio je, ništa novo, i da nam je birokracija spora i nemotivirajuća.*“ Christian iz Danske također zamjećuje *snalaženje* Hrvata u nefleksibilnim zakonima i neučinkovitoj birokraciji. *„Ljude u Hrvatskoj povezuje osjećaj da žele lupati kontru sustavu, priča mi dalje. Neće jedan drugome podmetati klipove, ali hoće državi. Svi konsolidiraju jedni druge u izbjegavanju plaćanja poreza, dočim je to u Danskoj nezamislivo. 'Puno toga je ovdje nedigitalizirano. Evo, kad sam vadio OIB, čekao sam u zbroju 38 sati. Prvo što ljudi ne razumiju dobro engleski pa sam proveo nekoliko sati popunjavajući krivi formular, pa čekanje u redu, pa unos podataka kemijskom olovkom... U Hrvatskoj se vrti ogroman novac koji nigdje nije registriran. To je taj mentalitet da treba ići protiv sustava.,, Zaobilaženje zakona ima i svoju negativnu stranu kada je poslovanje u pitanju „reći će Paul i požaliti nad činjenicom da slika biznismena u Hrvatskoj ima negativnu konotaciju. Ključna mudrost koju Paul teško da je mogao pokupiti u Irskoj glasi – pazi s kim sklapaš poslove. Siva zona uzima popriličan danak u sferi poslovnih ugovora i dogovora i na kraju shvatiš da ništa nije kako se čini, a još manje kako je formalno dogovoreno. U Irskoj je ugovor svetinja, u Hrvatskoj jači kvači.*“ Alejandro iz Meksika smatra da *„Ljudi bi ovdje mogli biti profesionalniji, da im bude više stalo do kvalitete, da se drže dogovorenih rokova.*“

Autor iz perspektive Andreane iz Bugarske navodi da *„Pisanje EU projekata u Hrvatskoj ravno je alkemijskoj vještini. Posao zna raditi tek nekolicina ljudi, a i oni zbrišu iz državne administracije kad savladaju osnovne vještine. Bugarka u Zagrebu radi prilično ekskluzivan i misteriozan posao. Piše projekte za EU financiranje, mahom u domeni obrazovanja i informacijskih tehnologija. Nešto za što je kvalificirano premalo Hrvata. Nešto što se kod nas radi rekordno sporo, tromo i uzaludno komplicirano...*“ Hrvatska kao članica Europske unije financijski participira u članstvu iste. Europska unija u svrhu gospodarskog razvoja sufinancira poslovne ideje osmišljene u obliku tzv. projekta. Ovakva zamisao proizlazi od strane Europske unije, a upravo lokalne, hrvatske vladajuće elite su te koje sudjeluju u navedenoj transnacionalnoj pismenosti. One zauzimaju lokalnu poziciju i imaju funkciju unutar lokalnosti dijeliti transnacionalnu pismenost koja uključuje nove

globalizacijske trendove, nove zakone i baze podataka ključnima za poslovanje i poduzetništvo. Hrvatske lokalne elite unatoč poziciji moći koju zauzimaju ne sudjeluju u širenju transnacionalne pismenosti, barem prema Andreaninom mišljenju. *„Postoji interes za europske subvencije, ali država je spora i nema stručnog kapaciteta u institucijama koje rade s fondovima EU-a. Nepostojanje radnog kontinuiteta u pisanju europskih projekata hoće reći da država to još očito nije shvatila kao industriju.“* Ono što je globalna ekonomija donijela u Hrvatsku u njezinoj fazi tranzicije iz socijalizma u demokraciju, odnosno ekonomskog restrukturiranja sustava proizvodnje prema načelima liberalizma i kapitalizma je, prema riječima Renate iz Argentine urbanizacija koja *„urbanizaciju vidi i u sve većem broju ljudi koji na ulici žicaju lovnu ili rone po kontejnerima.“* Navedeno jest dio urbanizacije koja je neizostavan dio neoliberalnog kapitalizma u Americi, a *„transformacija socio-ekonomskog restrukturiranja u SAD-u ide u prilog kapitalu, a ne radu.“* (Castells 2005: 128). Smanjenje socijalne politike i rezanje socijalnih prava načelo je neoliberalizma, a Hrvatska ne zaostaje u istom.

Informacijski kapitalizam zahtjeva apsolutnu prilagodbu, pa osim već navedene individualizacije i privatizacije, osobnog menadžerstva, zahtjeva i prilagodbu obrazovnog sustava upravo zbog promijenjene strukture zanimanja. Vladimir Johanneseen iz Norveške, porijeklom Bugarin uspoređuje norveško i bugarsko obrazovanje i zaključuje da *„U Hrvatskoj se uči puno beskorisnih stvari. Vidi se da je komunizam ostavio duge repove. Za razliku od situacije ovdje, u Norveškoj se djecu od prvog razreda uči da misle za sebe, individualno. Učiteljima je zabranjeno davati zadatke gdje se nešto treba naučiti napamet. Postoji puno eksperimentalnih strategija, a glavni je cilj uputiti đake i studente da sami pronađu rješenje problema. Kod vas se traži točno znanje iz ovog ili onog, sve se podređuje onome što profesor pita. Ukratko, učenje se svodi na ponavljanje, dok se u Norveškoj to zove razmišljanje. Studenti ovdje nauče za ispit i sljedećeg dana sve zaborave.“* Andreana iz Bugarske istog je mišljenja kao i Vladimir te navodi da *„Iako većina u Hrvatskoj misli suprotno, ali ovdje nema adekvatnog kako teorijskog tako ni praktičnog znanja. Imam kćeri i radim u obrazovanju. Sustav uništava djecu od prvog razreda. Dolazim iz postkomunističke zemlje i prepoznajem ovdje iste obrasce. Ne tolerira se nikakva kreativnost i različitost.“* Autor daje edukativan komentar: *„Edukacija je u ingerenciji svake države članice EU-a, ne postoje nikakvi diktati iz Bruxellesa. Ergo, konkurentnost na tržištu rada odgovornost je isključivo nas samih. A koliko smo odgovorni, pokazuje i nedavna europska statistika prema kojoj je Hrvatska na začelju liste zemalja po pitanju mobilnosti. Okrutnije rečeno, korpus znanja s kojim većina izlazi iz strukovnih škola ili fakulteta neupotrebljivo je na europskom*

tržištu rada.“ Kate Foley iz Amerike ukazuje na hrvatski sustav obrazovanja „koji onemogućava stvaranje vještina za kreativno rješavanje kompleksnih problema: „Hrvatski učenici i studenti nisu svjesni svoje osobnosti i vrijednosti svojeg iskustva. Dakle, onda niti ne mogu to iskustvo povezati s teorijama koje uče. Kao još jedan veliki problem obrazovnog sustava Sejfo iz Turske vidi u religijskim obilježima u školi i ističe: „Iznenadilo me kad sam vidio raspela po osnovnim školama u Slavoniji. Tada sam skužio koliko je ovdje bitna religija.“ Hrvatska je sekularna država, ali prema dojmovima Andya iz Britanije religija ima bitnu ulogu u obrazovanju, a navedeno tumači kao utjecaj konzervativizma kojima je religija jedno od temeljnih načela, uz tradicionalno poimanje obitelji i zajednice. „Problematično mi je što su svojedobno svećenici napali spolni odgoj u školama, jer je to zloupotrebljavanje religije kao tradicije.“

Ekonomsko restrukturiranje koje prolazi Hrvatska nikako nije bezbolno i jednostavno. Takva bolna reakcija ponajviše se očituje u želji za emigracijom, nezainteresiranošću, jadikovanjem i apatijom, nedostatkom ambicija koja nije posljedica isključivo ljenosti Hrvata s kulturnim kapitalom prenešenim iz socijalizma već je posljedica naglih promjena i prebrze tranzicije koju niti država nikako ne sustiže. Pojedinaac je depresivan i izgubljen, izbjegava nefleksibilne zakone u težnji za što većom i bržom zaradom, briga za samog sebe u svim segmentima postaje dominantna paradigma 21.stoljeća te borba s korupcijom i tromom administracijom obilježja su hrvatske ekonomsko-političke javne sfere. U državama tranzicije s velikom nezaposlenošću, financijskim dugom i rezanjem socijalnih prava, za pojedinca ambiciozno poslovanje pretežak je teret s korupcijskom pozadinom države i neučinkovitim institucijama koje drže potencijalne poduzetnike u začaranom krugu nemoći.

b) Hrvatska između Europe i Balkana/Istoka uz neukroćeni mentalitet

„Za Europu će to predstavljati problem, imati nas divlje zemlje sa centrima u Grčkoj na jugu, Bugarskoj na sjeveru i ostalima. U najboljem interesu je EU da integrira divlje poput nas.“ (Bregović prema Marković 2008: 15).

Rihtman-Auguštin u eseju *Zašto i otkad se grozimo Balkana?* (2000: 219) navodi da je „u hrvatskoj političkoj retorici u godinama 1990. – 1999. stereotip Balkana sveprisutan.“ Njihov strah od Balkana poput peronospore proširio se izvan političkog diskursa, odnosno

unutar hrvatske svakodnevice, pa tako, Hrvati uporno odbijaju bilo kakvu poveznicu i pripadnost Balkanu. Unatoč tom strahu nitko precizno ne određuje što je to točno Balkan već se prezentira kao dno dna i crna rupa na Jugoistoku Europe, a uz nju je Hrvatska. Rihtman-Auguštin (2000: 221) objašnjava zamagljenost granica Balkana prema tumačenjima nekoliko svjetskih rječnika, pa tako rječnik talijanskog jezika riječ *balcanico* objašnjava kao kaotičan, nasilan, u stilu vlasti koja se smatrala tipičnom za drevne balkanske države. Riječ *balcanizzare* u istom talijanskom rječniku znači dovesti neku državu u stanje unutarnjeg i vanjskog nereda što je nekoć bilo karakteristično za balkanske države, odnosno podijeliti neku državu na mnoštvo malih država kao što je to slučaj na Balkanu. Todorova (1997: 16) navodi kako se Balkanci stereotipno zamišljaju kao polurazvijeni, polukolonizirani, polucivilizirani, poluorijentalni. Rihtman-Auguštin (2000: 212) smatra kako stereotipi i generalizacija reduciraju mogućnost višestrukog viđenja Balkana te pretvaraju pojam Balkana u modernu psovku. Kiossev prema Marković (2008: 10) opisuje sveopću percepciju balkanskog poluotoka kao odvratno i opskurno mjesto gdje je sve perverzno; kontaminirano kraljevstvo potisnutih europskih demona: okrutnost, mačizam, histerična strast, barbarizam, ignorancija, arogancija, nedisciplinirani eroticizam, zabranjene tjelesne strasti, zagađenje i prljavost. Autor komentira dojmove Paula iz Irske, kada je poslovanje u Hrvatskoj u pitanju, te navodi da „*Paul je proživljavao Hrvatsku temeljitije od solidnog broja domaćih i, jasno, usvojio originalni set vještina za preživljavanje na Balkanu. Jedna od njih zove se uvijek budno pazi s kim posluješ ovdje.*“ Implicira se prethodna stereotipizacija balkanskog mentaliteta kojeg karakterizira barbarizam, okrutnost, ignorancija koje prema autoru otežavaju poslovanje kakvo prevladava na Zapadu. Dok britanka Becky ističe da *Onaj stereotip o divljim Balkancima vruće krvi definitivno ne vrijedi u Zagrebu.*

Rihtman-Auguštin (2000: 220) smatra kako nisu svi suglasni koji geografski prostor zauzima Balkan. „Ubrajaju li se u Balkan, uz Alabaniju, Bosnu i Hercegovinu, Bugarsku, Grčku, Makedoniju, Rumunjsku, Moldaviju, Srbiju, Crnu Gori još i Hrvatska i Slovenija, kamo ih svrstava *Encyclopaedia Britannica*?“ Todorova (1997:2 7) određuje Balkan kao nasljeđe Osmanlijskog carstva na području poluotoka, koje su još nazivali Europska Turska, Turska u Europi, Europsko Osmanlijsko carstvo. Elitsa Mateva iz Sofije te Vladimir bugarski Norvežanin prema navedenom pripadaju Balkanu te prema tome poznavajući balkanski mentalitet, Elitsa smatra kako „*Muški rod ovdje također udomljava Bugarima familijaran žanr - neartikulirani siledžija s turbofolk stanjem uma.*“ Za razliku od nje Vladimir smatra suprotno i ističe: „*Iznenadio sam se koliko je alternativaca ovdje. Daleko više nego u Bugarskoj. Tamo je narodnjački folk skoro svugdje i ima ogroman utjecaj na mlade ljude.*

Tipovi moraju biti veliki i mišićavi, cure obavezno u stiklama.“ Pri tome navodi ikonografiju turbofolka koju Kronja (2004: 106) opisuje kao nasljeđe povratnika s ratišta prvih konzumenata turbo-folka, odnosno kulture kriminala koju Gordy prema (*ibid.*) naziva *Ratna šik subkultura*. Istu karakterizira atmosfera trenutnosti, brz i opasan život, te glorifikacija kriminala i nasilja, *dieselmen* macho tipovi odjeveni u jeans s dodatkom velikog zlatnog lanca oko vrata te s druge strane *sponzoruše* kao neizostavna pratnja. Kako je turbo-folk još uvijek prisutan među mladima u Hrvatskoj svjedoči i Amerikanac s Markuševca: „*Susjed iz moje ulice, momak od 25 godina, po cijeli dan pušta Halida Bešlića.*“ Mikko iz Finske neupućen u glazbeni žanr imenovan od strane crnogorskog pjevača Ramba Amadeusa, odnosno turbo-folka kao i balkanski mentalitet začuđen je bihevioralnim strukturama muškaraca i žena i spomenutom glazbom. Na autorovo pitanje *Čega bi manje?* u Hrvatskoj, Mikko odgovara: „*Pa, recimo, turbofolka. I macho furke: „Takvo nešto ne postoji u Finskoj. Ne razumijem baš tu macho kulturu ovdje. Ako si muško, onda, kao, ne bi trebao tražiti pomoć. Uvijek moraš sve znati i moći. Nema pokazivanja ranjivosti. Zanimljivo je da postoji i dosta žena koje očekuju od muškaraca takav stav. Pa im je onda normalno i obiteljsko nasilje. Kako su i same muškobanjaste i sirove, od tipova očekuju da to budu još više. Ljudima koji su sramežljivi i nježni, koji nisu agresivni i nemaju bicepse, život je ovdje prilično težak.*“ Gordy i Kiossev prema Kronja (2004: 108) smatraju turbo-folk balkanskom pojavom, te smatraju kako turbo-folk predstavlja hedonističku kulturu užitaka koja je zabranjena u zapadnjačkim zemljama, a čudnovat je sklop tradicionalnih balkanskih orgijastičnih proslava, turske i romske glazbe, opskurnog folklor, modernih elektronskih ritmova te elemenata kriminalne subkulture. Kroz turbo-folk Balkanci prevladavaju negativnu stigmatizaciju mračnog i nazadnog Balkana i naglašavaju složnost u veselju, ma koliko god to veselje bilo, primitivno, nepristojno, tjelesno i bizarno. Prema Blagojević (2008: 3) srpski etnomuzikolozi smatraju kako turbo-folk sadrži elemente otomansko/turske glazbe što je poveznica s Balkanom, budući da se Turska smatra srcem Balkana. Kazuhiro iz Japana u kontekstu izlazaka, prema riječima autora smatra začudnim „*balkanski egocentrizam gdje čašćenje većinom služi narcističkom pokazivanju platežne potencije i navodnih vrlina velikodušnosti, darežljivosti...*“

Krleža prema Rihtman-Auguštin (2000: 227) opisuje antagonizam spram Balkana prisutan još tijekom početka prošlog stoljeća, odnosno težnju Hrvata za metafizičkom pripadnošću Zapadu. „Promatrajući te naše lijepe hrvatske žene, drage Hrvatice, uz čašu hrvatskog sladoleda, na hrvatskoj terasi, uz gibanje prolaznika u bijelom platnenom odijelu sa reketima, uz skupe engleske i talijanske marke automobila, čovjek bi mislio da je doista u Europi. (...) Međutim, sve to je samo esplanadska kulisa. Dodite, molim vas, sa mnom prijeko

na drugu stranu kolodvora, iza Podvožnjaka, ni na dvije stotitne metara od gradskog centra, slika je obratna. Sve sivo, sve gadno, sve antipatično. Sve balkanska tužna provincija, gdje ljudi stanuju na smeću...” (Krleža 1937: 102 prema Rihtman-Auguštin 2000: 227). Iako nas dijeli podosta godina od tridesetih godina prošlog stoljeća, i Hrvatska je politički legitimno dijelom Europe, mentalitet balkanske provincije, kakvog ga je opisao Krleža i dalje je prisutan. Autor opisuje Zagreb iz perspektive Becky iz Velike Britanije koja, *„Zagreb je u prvi mah doživjela kao šarmantnu srednjoeuropsku oazu. Sve sama ušminkana starina, ogromni parkovi u putanji Lenucijeve potkove, male izgraftirane uličice koje vode prema Gornjem gradu, ljudi koji sjede po terasama kafića i u duhu urbane aristokratske inteligencije raspravljaju...”* Kako autor smatra da Hrvati i dalje metafizički ne pripadaju Zapadu ide u prilog nastavak komentara uz dozu ironije: *„...ljudi koji sjede po terasama kafića i u duhu urbane aristokratske inteligencije raspravljaju, no doubt, o idejnim gibanjima u osvit 21. stoljeća i najnovijoj književnoj produkciji na potezu London – Pariz – Beč.”* Autor upotrebljava sintagmu *no doubt* (hrv. bez sumnje, prijevod moj) kao stilsku figuru misli ironiju kojom ismjehuje hrvatski iskorak prema Zapadu koji, prema njemu još uvijek nije dostignut na metafizičkoj razini. Analogno Krležinom opisu vizure Zagreba iz tridesetih godina prošlog stoljeća i težnje prema Zapadu, i danas unatoč političkoj pripadnosti Europi, slika grada iz perspektive Margarite, ruske studentice iz Njemačke, nije puno drugačija od Krležinog opisa. *„Margarita Kshnyankina iskrcala se na autobusnom kolodvoru u Zagrebu prije nešto manje od godinu dana. Za sobom je dovukla prijateljicu iz Heidelberga. Destinacija, studentski dom u Cvjetnom naselju. I istina, Zagreb, ako mu se priđe pod nezgodnim kutem, stvarno ostavlja dojam istočnoeuropske urbane ruševine. „Dobila sam ključ od sobe u domu, otvorila vrata i nisam mogla vjerovati nered koji sam vidjela. Sve je bilo prljavo, potrgano, zahodska školjka, svjetla, stol. Prijateljica je bila u šoku. Potom smo otišle ponovno na tramvaj i tamo nas je napala mala Romkinja sileći nas da joj damo nešto novca. Dolaze djevojke na tramvajsku stanicu i stvara se prvi u nizu upitnika nad glavom – zašto na zagrebačkim stajalištima nije ispisan vozni red?”* U prilog ambivalentnosti zagrebačke europeizacije ide i dojam Ele Harari, studentice medicine iz Izraela koja progovara kroz autora: *„Zagreb joj se po dolasku pred tri godine učinio svjetskim, upečatljivim, probranim mjestom. Danas će reći da je riječ o pomno dizajniranoj fasadi iza koje stoje truli temelji.”*

Hrvati osim nepristupačnosti spram Balkana, nisu pretjerano gostoljubivi ni kada su u pitanju stranci s Istoka. *„Istok. Ta divlja, egozotična i zastrašujuće privlačna riječ, za koju ipak volimo da se materijalizira negdje dalje od nas. A kada ti se doseli u susjedstvo, najbolje*

je spustiti rolete. Mostafa je živio u Kini, Turskoj, Francuskoj, ali nigdje nije imao ni približno toliko komunikacijskih barikada kao u Zagrebu. Hrvati mu, naprosto, ne vjeruju.“ Ono što autor članka, a kroz interpretaciju dojmova Mostafe iz Irana želi implicirati je da Hrvatska unatoč tome što se smatra kao dijelom Balkana u očima Zapada, ipak iz vlastite pozicije negira pripadnost Balkanu koji je često maglovito, kako geografski tako i kulturološki pozicioniran, a sve u smjeru Istoka. Pojam Balkan često se veže uz pojam Orijenta za kojeg Said (1979: 2) tvrdi kako je proizvedeni koncept zapadnih autoriteta kojeg opisuju nizom kulturnih načela i vrijednosti koje se bitno razlikuju od zapadnih. Orijent je konstruiran kao negativna inverzija zapadne kulture, a Said kako bi što zornije predočio ovakvu distinkciju koristi izraz *Drugi*, te kako bi opisao fascinaciju Zapada Orijentom. Orijent nema isto značenje za Amerikance kao i za Europljane u povijesnom smislu gdje je bila prisutna izrazita kulturna razmjena. Todorova (1997: 58) za razliku od Saida koji razlikuje Zapad i Orijent, smatra kako unutar samog Balkana postoje unutarbalkanske granice te Balkan ima dvosmisleno značenje prostora sa zamagljenim granicama između Zapada i Istoka, samih sebe i drugih, regija koja nije više Europa ali niti Orijent. Navedene granice postavljaju i Hrvati koji prema dojmovima Mostafe iz Iranana, ne pokazuju sklonost prema istočnjacima. Mostafa progovara kroz autora teksta koji navodi da „*Mostafa Vafaei svoju je purgersku fazu između ostalog potrošio i na spoznaju da se ekipa ovdje lijepi na zapadne Europljane ili eventualno na crnačku egzotiku, ali doći s Istoka otprilike je seksipilno kao i razgažene uggsice.*“ Usporedba s razgaženim čizmama slikovito opisuje i ima svojstvo argumenta koji ide u prilog tvrdnji da istočni dio svijeta sam među sobom postavlja granice, a isto se manifestira kroz negiranje *onog Drugog*. Težnja za metafizičkom pripadnošću Zapadu razvidna je iz dojma da se „*ekipa ovdje lijepi na zapadne Europljane ili eventualno na crnačku egzotiku.*“ Kao što je amerikancima istok egzotika tako je i istočnim europljanima egzotična crnačka populacija koja se u Americi stoljećima bori protiv rasizma.

Elitsa u Nizozemskoj, kako autor navodi „*u zemlji krava i cvijeća studirala je sukobe ljudskih prava sa specijalizacijom za Balkan*“, a kroz njezine dojmove zaključuje kroz komentar: „*I nigdje toliko definitivnih zaključaka da smo Europa... pardon, da smo Balkan... ma ne, da smo Europa, da smo Balkan, da smo Europa... i tako sve do studija o balkanskim sukobima u Utrechtu. No to je još uvijek preblizu. Ne stajemo dok nas ne počnu proučavati u Ulan Batoru.*“ Autor želi istaknuti ono što je i sam Krleža isticao prošlog stoljeća, a to je ambivalentnost Hrvatske kada je balkanski mentalitet u pitanju. Također, autor ističe zainteresiranost zapadnih društveno-humanističkih znanstvenika za balkanske prilike. Uz sve težnje za odmakom od balkanske provincije tek su samo fasade i pristup EU dio europeizacije

dok je kulturno nasljeđe Balkana i dalje prisutno i kako Rihtman-Auguštin (2000: 236) navodi da balkanski mentalitet nije tek tamo, negdje drugdje, „on je među nama...“ Isto tako, s druge strane, pojam Balkana učestalo je u središtu znanstvenog diskursa, posebice kada je stereotipizacija i generalizacija u pitanju, a iste diskurzivne prakse „reduciraju mogućnost višestrukog viđenja Balkana te pretvaraju taj pojam u modernu psovku.“ (Rihtman-Auguštin 2000: 212).

Hrvatskim mentalitetom bavili su se mnogi, počevši od Krleže čija su djela protkana žalećivim osvrtima na isti, pa sve do stranih istraživača usmjerenih na postsocijalističke zemlje koji su znanstveni diskurs punili balkanskim mentalitetom kao glavnim i odgovornim za sva recentna nemila događanja na istočnoeuropskim prostorima s prijelaza iz socijalizma u postsocijalizam iako precizno ili tek pobliže određenje tog pojma ne postoji u znanstvenom diskursu, a niti u javnom. Jedino preostaje, metodom analogije pripisati postsocijalizam kao ideologiju onkraj socijalizma i to prisutnog u zemljama bivšeg *istočnog bloka*, od bivšeg SSSR-a pa sve do Hrvatske. Stoga se mentalitet neodređenog Balkana i postsocijalizma često pripisuje i Hrvatskoj, zemlji na prijeporu Balkan/Europa, zemlji postsocijalizma s neminovnim nasljeđem socijalizma. Sam pojam *mentalitet* Mucchielli prema Rihtman-Auguštin (2000: 168) objašnjava kao referencijalni sustav implicitan nekoj društvenoj skupini koja je homogena kada se u obzir uzme zajedničko stanje duha. Takav sustav omogućuje sagledavanje događaja svakodnevice na određeni način na temelju kojeg ljudi „reagiraju i ponašaju se u skladu s takvom percepcijom svijeta.“ Mentalitet se stoga može shvatiti kao obrazac mentalnog sklopa prema kojem ljudi klasificiraju podražaje iz okoline i prema kojemu donose odluke što učiniti u datim situacijama koja ih okružuje. S obzirom na zajedničko stanje duha, mentalitet proizlazi iz odgoja ali i iz iskustva stečenog za života u svojoj okolini. Mentalitet šire društvene skupine ili pak kompleksne poput nacije-države, nije nikako unitarističkog karaktera no ipak se može prihvatiti kao karakter nacije. Suvremena historija mentaliteta, kako navodi Rihtman-Auguštin (2000: 170) istražuje psihičke strukture i duhovne obrasce koji određuju ponašanja, odnose prema životu, tijelu i sve ostale aspekte svakodnevice. Autor, prema dojmovima Valentine iz Italije opisuje odnos Hrvata prema ekologiji, odnosno opisuje duhovnu ekološku svijet Hrvata koja se reflektira u svakodnevnim praksama, odnosno ponašanjima. „*Podsjeti je i činjenica da kad digne otvor kontejnera za papir, unutra nađe standardno smeće. I obrnuto, papir se kolektivno baca u kante za neregicilirani otpad. Nije Valentina načisto ni s fenomenom da ti u bio dućanima, nakon polica i polica hranidbene osviještenosti, sve to potrpaju u najobičniju najlon vrećicu. Previše joj je vrećica i po supermarketima.*“ Kako bi opravdao navedene duhovne obrasce koji

određuju ponašanja, odnosno mentalitet Hrvata spram ekologije autoru pada „*na pamet obraniti urbane Zagrepčane tezom da je svakodnevna ekologija pojedinca samo narcisoidna iluzija da se ništa ekološki bitno ne bi promijenilo, ali za takvo nešto trebalo bi imati autoritet Slavoj Žižeka.*“ Autor implicira na Žižekovu interpretaciju Lacanove psihoanalize kao jedinu metodu kojom može objasniti odnos Hrvata prema ekologiji kakvog je doživjela Valentina iz Italije, te na ironičan način implicirajući pri tome da Zagrepčani smatraju da je ekološka svijest tek *pomodarstvo* kojim se stječe statusni simbol postmodernog građanina. Andreana iz Bugarske prema riječima autora „*Nikada nije razumjela zašto se ljudi ovdje toliko svađaju. U međuvremenu je, veli, i sama preuzela nešto od tog društvenog rituala. Nismo samo svadljivi. Još smo i previše izravni. Bugarka se čudi kako Hrvati imaju potrebu reći sve što im prođe kroz glavu. Bilo umjesno ili neumjesno.*“ „*Uđeš u tramvaj i staviš ruku na krivo mjesto, odmah svađa. Pa onda normalno razgovaraš s nekim i odjedanput osoba eksplodira. Ne znam, pripisujem to djelomično poslijeratnom stanju rastresenosti, no moj muž me uvjerava da je to dio nacionalnog temperamenta.*“ Iz navedenog proizlazi da je mentalitet kao okvir koji određuje ponašanja, izrazito nemirnog i neukroćenog karaktera. Kada je u pitanju psihička struktura iz koje proizlaze ponašanja, Sandra iz Sirije navodi da „*Hrvati moje generacije... ne znam... čini mi se da nemaju poštovanja. Ne osjećaju privatni prostor drugih ljudi. Vidi se to i inače. Kada hodaš ulicom, ljudi vide samo sebe. Ulaziš u tramvaj i nitko ti se neće pomaknuti. Kada te gurnu, nikome ne pada na pamet reći 'oprosti'.*“ A Valentina iz Italije primjećuje da „*Ljudi se kreću nekako kaotično i kada kažeš hvala jer te netko propusti, opet zaradiš pogled iznenađenja. Primijetila sam da kad god nekom kažem 'oprostite' jer sam, ne znam, stala negdje s biciklom, ljudi me iznenađeno pogledaju i kažu 'ma ništa'.*“ Autor na navedeno ponašanje ostavlja komentar o karakteru nacije istovremeno uspoređujući s mentalitetom Srbije, „*Badass nacija kakva jesmo, možda smo daleko od komunikacijske divljine tipa Beograd.*“, smatrajući pri tome da je hrvatski mentalitet, iako smatran *divljim*, ipak kultiviraniji u odnosu na srpski. Navedeno upućuje na neprekidnu usporedbu i težnju za distanciranjem od bivšeg SFRJ-a, a time i Balkana od kojeg se, očigledno, ne može pobjeći. Renata iz Argentine navodi da „*Ljudi ovdje neprestano sjede po kavama prepuni stavova, kritika, diskusija. Kada pak dođe vrijeme da netko ustane i stvarno nešto napravi – nigdje nikoga.*“ Navedeno opisuje odnos Hrvata prema životu, a život u Hrvatskoj obilježen je nepovoljnim ekonomskim stanjem i visokom nezaposlenošću koja se odražava i na svakodnevicu iz čega proizlazi sve učestalije nezadovoljstvo. Josip Babich emigrant treće generacije Hrvata s Novog Zelanda „*Kaže da se isti mentalitet može detektirati u bilo kojoj siromašnjoj zemlji po tome što su ljudi ljubomorni jedni na druge, što se osjećaju beznačajno*

i perpetuiraju stav da se ništa ne može učiniti.“ Kada su u pitanju ponašanja u svakodnevnom životu unutar građanskog društva s društvenim ugovorom i zakonima Katharini Haslauer, prema riječima autora *„je trebalo solidno vrijeme da skuži kako su zakonska pravila u Hrvatskoj ne toliko sredstvo korekcije, koliko didaktičko pomagalo u kreativnom rješavanju problema. U smislu - ajmo vidjeti na koliko se sve načina mogu izbjeći.“* Kao reprezentativni primjer Katharina iznosi dojam: *„Šetala sam sa psom na Jarunu i htjela ući u kafić. Na staklu je stajala zabrana ulaska za pse. Nisam ušla, no kada sam to ispričala hrvatskoj prijateljici, nasmijala se i rekla da sam mogla najnormalnije ući, jer takve zabrane ovdje ne znače previše. Pa onda ljudi puše gdje je znakom zabranjeno pušenje... i tako tome. S vremenom sam se navikla.“* Hrvatski nacionalni karakter, odnosno mentalitet prema dojmovima stranaca temperamentan je, divlji, van pravila, nabijen emocijama, a implicira na stereotip o balkancima kao polurazvijenima, polukoloniziranima, poluciviliziranima. Krleža je u svojim djelima iskazivao jadikovke na račun hrvatskog mentaliteta ali i zagovarao da su Hrvati metafizički ali ne i politički dio Europe. Sada su Hrvati u političkom smislu dio Europe, no prema dojmovima stranaca mentalitet je još uvijek upitan.

c) *Jedem, dakle, jesam*

„U svakoj kuhinji ništa nije tek jednostavno skuhan, već mora biti skuhan prema jednoj ili drugoj modi.“ (Lévi-Strauss 2013: 41)

Kako kultura proizvodi značenja na temelju klasifikacija, različitosti, simbola i rituala koji su dio svakodnevice, tako je s hranom, odnosno ritualom pripremanja i konzumiranja hrane kojeg je prezentirao strukturalist, kroz prizmu strukture jezika, Claude Lévi-Strauss. Prema Straussu (2013) binarna opreka kultura/priroda podrazumijeva odnos ljudi/hrana u kojem ljudi nužno trebaju hranu kako bi preživjeli, a opstanak ljudi u odnosu na prirodu ovisi upravo o kuhanju i pripremanju hrane kao dijela prirode. Ritual kuhanja i pripremanja hrane stoga transformira prirodu u kulturu. Kako svaka kultura podrazumijeva i razlike tako je i s ritualom kuhanja i pripremanja hrane koji kao praksa predstavlja kulturu, odnosno *govori* o pripadnicima kulture i njihovom identitetu. Hrana je stoga nositelj simboličkog značenja i ponaša se kao označitelj. Lévi-Strauss (2013: 41) pripremanje hrane opisuje kroz *kulinarski trougao* koji podrazumijeva tri načina pripremanja: pečenje, kuhanje i sirovo i stavlja ih u opoziciju spram prirode. Simi iz Nigerije navodi da se u *„Nigeriji se stalno jede riža. Svaki*

dan. *I piletina.*“ Autor ističe usporedbu načina pripremanja hrane u Bugarskoj i Hrvatskoj kroz dojmove Elitse iz Bugarske: „*Bugarki je Zagreb prije svega mjesto gdje te sa svakog ugla promatra neka štruca kruha. Ima ga previše, veli. I sama se u početku podala crnoj magiji pekara, ali se brzo zasitila. Nedostaje joj veći izbor salata u kojima se Bugari poslovično dave.*“ Alejendro iz Meksika poručuje: „*Ne radite elaborirana jela, nema tu puno kreativnosti. Samo se baci u tavu ili pećnicu i to je to.*“ Renata iz Argentine ističe argentinske načine pripremanja hrane *gdje dominira svježe voće, povrće i komad mesa.* Kroz prizmu Lévi-Straussa (2013: 41) pečenje kao način pripreme hrane iziskuju direktno izlaganje vatri bez kulturoloških pomagala te je prema njemu na strani prirode, odnosno smatra se prirodnijim načinom kuhanja u odnosu na kuhanje (*boiling*) koje iziskuje posredstvo vode, lonca i određenog kulturalnog priključka kao objekta. Kao argument za takav odnos kultura/priroda prikazan kroz kuhanje/pečenje, odnosno da je kuhanje superponirani pečenju u kulturološkom smislu (*ibid.*) navodi zabilješke Aristotela koji navodi da je „pečeno meso sirovije i suše od kuhanog“, a tako je zato što kuhanje oduzima svu sirovost iz mesa. Prema radu Lévi-Straussa, dojmovi stranaca na pripremanje hrane u Hrvatskoj govore da hrvatsko kulinarstvo umijeće odlikuje prirodan način pripremanja hrane, kao i argentinsko u kojemu je prisutna i konzumacija sirove hrane.

Shane iz Amerike koji trenutno živi u Splitu iznosi razlike konzumacije hrane u Americi i Hrvatskoj. „*U Hrvatskoj mi najveći gušt predstavlja činjenica da ima toliko svježeg sezonskog voća i povrća za male pare. Zelene paprike, naprimjer. U SAD-u koštale bi pet kuna po komadu. Tu si bez problema napravim salatu s maslinovim uljem i octom. Općenito, kuhanje sa svježim sastojcima u Americi se smatra luksuzom bogatih. S druge strane, upravo je obrnuto s konzerviranim proizvodima. U SAD-u su ekstremno jeftini, a ovdje koštaju brutalno puno, kaže mi Shane, nesuđeni prodavač originalno dizajniranih majica, biznis koji vodi u paru sa ženom Ivanom, grafičkom dizajnericom.*“ Bourdieu (1984) uspostavlja odnos između konzumacije hrane i kulture i to prema ukusima koji proizlaze habitusa. Zauzimanje habitusa ovisi o *kapitalu* koji čine materijalni i simbolički resursi dostupni pojedincima. Bourdieu (1984: 122) razlikuje tri vrste kapitala: ekonomski, društveni i kulturni kapital koji se međusobno isprepliću i ovise jedan o drugome pogotovo u iskazivanju moći pojedinca. *Kulturni kapital* određuje kao obrazovni kapital koji podrazumijeva raspolaganje kulturnim dobrima, znanjima i sposobnostima. *Društveni kapital* Bourdieu (1984: 123) naziva simbolički kapital koji se odnosi na čast i prestiž, a stječe se institucionalizacijom te predstavlja sredstvo diferenciranja. Bourdieu (1984: 124) smatra kako se ljudi sami diferenciraju i klasificiraju u klase. Takva diferencijacija produkt je habitusa, odnosno osobni

ukus zrcali identitet osobe. Konzumaciju hrane Bourdieu objašnjava kroz uskuse koji ovise o kombinaciji sve tri vrste kapitala, a ponajviše spram ekonomskog, odnosno o platežnim mogućnostima. Na takav način stvara distinkciju između konzumanata hrane koji ukuse temelje na luksuzu, pri tome misli na aristokraciju i kako on naziva novu sitnu buržoaziju, te ukuse koji se temelje na osnovnim primarnim potrebama. Bourdieu prema navedenom ističe da aristokracija i sitna buržoazija sa većim ekonomskim i društvenim kapitalom konzumiraju hranu koja izrazito skupa i rijetko se može kupiti poput svježeg voća, povrća, mesa, ribe, školjaka te tradicionalnu kuhinju. Za razliku od njih industrijski radnici nižeg ekonomskog i društvenog ali i oni u uredima te zaposleni u uslužnim djelatnostima konzumiraju proizvode od žitarica (kruh), mliječne proizvode, šećer, prerađevine voća, povrća, mesa i ribe, odnosno konzerviranu hranu. Prosvjetni djelatnici s većim kulturnim nego ekonomskim kapitalom konzumiraju egzotične vrste hrane (u smislu talijanskih, kineskih, tajlandskih idr. receptata te lanaca brze hrane) i *seljačkih* vrsta jela koje naziva kulinarskim populizmom. U kontekstu Hrvatske takva jela, kako navodi Renata iz Argentine su „*gulaši, ukratko, zimske punomasne delicije*“, a prema riječima autora „*priznaje da se davi u krpicama sa zeljem i da bi ih mogla jesti svaki dan.*“ Ali ističe da „*previše je i kalorija. 15 kila u pet godina zasluga je hrvatske kuhinje.*“ Navedena Bourdieuova klasifikacija potvrđuje svjedočenje Shanea o konzumaciji hrane u Americi. No što je s takvom klasifikacijom konzumacije hrane u Hrvatskoj. Prema Shaneu situacija obratna, odnosno svježija hrana u Americi smatrana kao luksuzna u Hrvatskoj je dostupna i populaciji s nižim ekonomskim kapitalom što implicira sasvim nešto drugo, a to je još uvijek prisutna neindustrijska proizvodnja i ponuda hrane na tržnicama koje su u Americi luksuz. O navedenom svjedoči i Katharina Haslauer iz Austrije, a autor njezino svjedočenje komentira: *Cura iz Salzburga odlučila se ipak fokusirati na ono najbolje od Zagreba. Riječju, Dolac.*“ Što implicira na pozitivne vrijednosti prisutne u Hrvatskoj u obliku hrane, a koje se u zemljama s već odavno uznapredovalim kapitalizmom smatraju luksuznima. „*Hrana je izuzetna, svježe namirnice su jeftinije nego one u supermarketima, što je skroz obrnuto od Austrije. Nema što ne mogu naći ovdje. Obožavam ići na Dolac, udisati sve te mirise, veselo mi priča 29-godišnjakinja posebno oduševljena hrvatskom ribom i nešto manje hrvatskim ćevapčićima.*“ Autor komentira pripremu i konzumaciju hrane u Hrvatskoj iz perspektive stranaca: „*Očito ostavljamo dojam nečeg svježeg, sirovog i ravno s placa. Srećom, naši prvi germanski susjedi cijene blagodati prirode.*“ Baš kako navodi Lévi-Strauss, sirova i pečena hrana simboliziraju prirodu, a iste se u izobilju, prema dojmovima stranaca, bez problema može konzumirati u Hrvatskoj bez obzira na habitus. Unatoč izobilju kvatilitetne hrane, prema riječima Tony Karzen iz Amerike, Hrvatskoj „*akutno nedostaje jeftinih*

restorana u kojima bi se moglo dobro i brzo pojesti.“ Isti problem navodi i Elitsa iz Bugarske koja se pohvalila da *„Bugarska ima toliko restorana sa svakakvom hranom, super izgledaju, atmosfera je predivna i, najvažnije od svega, svako si ih može priuštiti. Ovdje postoje dva mjesta gdje možeš jesti u sitne sate nakon izlaska. U Sofiji su na svakom koraku.*“ Globalizacija ostavlja svoj strag i kada je konzumacija hrane u pitanju. Transnacionalni tok robe, u ovom slučaju prehrambenih proizvoda, na lokalnim razinama stvara zajednički set kulturnih oznaka istiskivanjem dominacije lokalnih obilježja, a navedeno se smatra još i obilježjem multikulturalizma. Eriksen (2010: 201) navedeno ilustrira kroz primjere transnacionalne kuhinje, pa tako „hot-dog, pizza i hamburger (ili, u Indiji, janjeći hamburger) respektabilni su dijelovi svjetske kuhinje.“ Kao odmak hrvatske kuhinje od svježeg i prirodnog, prema Lévi-Straussu, Rene iz Iraka *„Reći će da iračko kulinarstvo ima više začina“*, a Barcalay Morgan iz Kanade za tradicionalnu hrvatsku kuhinju kaže da: *„Nema milosti: „Odmah izbacite Vegetu! Začini se ovdje svode na maslinovo ulje – i usput, maslinovo ulje nije sos – ružmarin, sol i papar. Vegetu možeš napraviti i sam, daleko ukusniju i s pravim sastojcima. Kada koristiš svježe začine, ljudi će definitivno primijetiti.*“ Da hrvatsko kulinarstvo ne iskorištava prirodne proizvode na kreativan način slaže se i Turkinja, a navedeno se zaključuje iz komentara autora na njezine dojmove o hrvatskoj hrani. *„Hrvatska joj hrana manjka začинима i varijacijama, nekako žalosno u skladu s duhovnim menijem našeg juga.*“ Prema dojmovima stranaca, kuhinja *Lijepa Naše* ostavlja okus svježeg iz prirode i dostupnog s placa, a spravljenog prirodnom putem na tradicionalan način naših predaka prije prodora globalizacijskih kulturnih obrazaca. Kako globalizacija nije još pokucala na vrata *Lijepa Naše*, svjedoče i kozmopoliti čija nepca dobro prepoznaju okus svjetske kuhinje.

d) Životni stil i kvaliteta života u globalno/lokalnom gradu

„Grad nije tek fizički mehanizam i artificijelna konstrukcija. Grad je stanje svijesti i duha...grad predstavlja vitalan proces ljudi koji ga nastanjuju.“ (Park 1974: 1).

Upravo ljudi koji nastanjuju grad daju duh gradu načinom vođenja života i životnim stilom ali grad oblikuju i ekonomsko-politički čimbenici u obliku globalizacije te se prema načelima fluidnosti kasne moderne oblikuje i prostor, a prostor i vrijeme osnovne su dimenzije ljudskog života. Svaki grad sačinjavaju i njegovi prostori i mjesta, a brzom percepcijom na ta dva pojma stvara se konotacija značenja fizičke lokacije. Ipak, između ta dva pojma postoji distinkcija u tumačenju ali i u doživljavanju. Prema Čapo i Gulin Zrnić

(2011: 27) prostor ima široku dimenziju pa je stoga, prostor sve što nas okružuje, a za pojedinca nema neko posebno značenje unatoč tome što se sve nalazi unutar prostora. Mjesto se, za razliku od prostora, odnosi na točnu lokaciju, na nešto što se točno na tom mjestu nalazi. (*ibid.*) određuju mjesto kao kulturno značenjski prostor i fenomenološki koncept koji se temelji na načelu da upravo ljudi daju značenje tim mjestima. Prema tome, u materijalne i fizičke prostore ljudi upisuju povijest, vlastita obilježja, konstruiraju identitete, a mjesto poprima društveno značenje i društveno sjećanje koje vezano uz određeno mjesto. Takva mjesta Augé (2011: 50) naziva *antropološka mjesta*, te se „pojam antropološkog mjesta koristi za tu konkretnu i simboličku izgradnju prostora. Antropološko je mjesto istodobno načelo smisla za one koji ga nastanjuju i načelo razumljivosti za onoga tko promatra. Riječ je o djelomice postvarenoj predodžbi koju stanovnici grade o vlastitu odnosu s teritorijem, sa svojim bližnjima i drugima.“ Stoga, mjesta kao fizički lokaliteti postaju simbolička i identitetena mjesta kroz društvene prakse protkane emocijama. „*Patricio iz vedra neba započinje tiradu o jedinstvenom hrvatskom fenomenu Hrelića. Odlazi na legendarni buvljak svako malo. Kupuje stare igračke i cjenka se s Romima. Spušta mu kako sličnih sajмова ima diljem Europe, da ne spominjemo Berlin gdje ih se vrti najmanje pet, šest na tjednoj bazi. Žestoko mi kontrira: „Ma bio sam tamo. To nema veze s Hrelićem. Hrelić je jedino autentično mjesto u Zagrebu.*“ Navedeno ukazuje na Augéov pojam mjesta, odnosno antropološkog mjesta koje je upravo Hrelić kao *autentično mjesto u Zagrebu*, a njegovu posebnost Patricio ističe distinkcijom između nekolicine berlinskih sajmišta i to kroz *provokaciju* autora. Ono što Hreliću daje simboliku su upravo cjenkanja s učestalim prodavačima Romima. Od antropoloških mjesta, Augé razlikuje *nemjesta*, a razlika se pronalazi "ako neko mjesto možemo odrediti kao identitetno, odnosno i povijesno, onda je nemjesto prostor koji ne možemo odrediti ni kao identitetni, ni kao odnosni, ni kao povijesni." (Augé 2001:73). Selma iz Indije ističe kako dolazi u „*Dubrovnik već šest godina svako ljeto, a od prošle godine tu i živim. Prvi dojam mi je bio onaj o nevjerojatoj ljepoti i povijesti ovoga grada. Putovala sam dosta po Europi i ostatku svijeta, ali ovo, ovo je nešto jedinstveno. Dubrovačke ljepote i posebnost ispisane su u beskonačno mnogo varijanti i čini se da je danas od njih ostao tek pomno zapakiran turistički proizvod s brutalnom cjenovnom markicom.*“ Dubrovnik iz ovakve perspektive počinje poprimati komercijalni karakter koji ima isključivo funkciju zabaviti i privući bogate turiste. Augé (2001: 80) smatra da je putnikov prostor arhetip nemjesta, jer putnik prolazi kroz mjesta bez shvaćanja mjesnosti, lokaliteta ili samoga mjesta. Bauman (2011: 99) takva nemjesta naziva fagična potrošačka mjesta koja su samo instrumentalna mjesta i potiču na akciju, ali ne i na interakciju te se stoga

još nazivaju i prazna mjesta bez značenja. Javni prostor, prema Tonkissu (2005) razlikuje tri temeljne vrste: *trg* koji predstavlja zajedničku pripadnost, *café* predstavnik društvene razmjene i *ulica* koja reprezentira neformalne susrete. Sve ove vrste mogu biti antropološka mjesta ali nemjesta. Kao primjer nemjesta Becky iz Londona ilustrira da je „*Javni prostor u Londonu temeljito je steriliziran i sve je kao zamotano u zračne mjehuriće za amortizaciju. Uz cestu stoje linije i upozorenja da se ne približavaš autima, na planinarske puteve postavljaju se ograde...*“ Za razliku od Londona javni prostori u Hrvatskoj još uvijek su mjesta društvene razmjene i neformalnih susreta na kojima „*ljudi su stalno vani po terasama za lijepog vremena i piju kavu*“, prema riječima Mikaela iz Finske. Ali i Sami iz Nigerije primjećuje „*Uočljiv simptom naše opuštene kulovitosti je, reći će, običaj višesatnog ispijanja kava usred dana. 'U Nigeriji se radi do sedam, osam sati navečer. Nitko ne pije kavu'*“, što s druge strane ukazuje na kvalitetu vođenja života u smislu ležernosti i opuštenosti, a ne utrke za zaradom. Valentina di Gironcoli iz Italije ne skriva oduševljenje zagrebačkim javnim prostorima i kako autor ističe „*Talijanki s poslom u Europskom parlamentu hrvatska urbana središnjica ima okus ice caffee u bogomdano sunčano prijepodne na Britanskom trgu.*“ Mikael iz Finske fasciniran je zagrebačkim javnim prostorom, a kako autor navodi *našoj nešto većoj povezanosti s prirodom. Posebno su ga se dojmili gradski vrtovi, dok mu je najdraži dio grada Tkalčićeva ulica.*“ Autorov komentar: „*Da ga ne bi netko krivo shvatio, Mikael je skužio što je zagrebačka špica*“, implicira na specifičnu simboliku javnog prostora nastalu pod utjecajem potrošakog načela kapitalizma, a stilovi života usko su povezani s težnjom za materijalnim. „*To pokazivanje po Cvjetnom trgu mi je malo previše materijalističko. Ta želja da budeš viđen. Pa onda pokazivanje po sportskim događajima poput Snježne kraljice, gdje su svi ulickani. U Finskoj je snobizam daleko manje izražen.*“

Prema Leburić, Tomić-Koludrović (2002: 61) Simmel koristi pojmove *vođenje života* kojeg smatra procesom oblikovanja života i *stil života* kojeg objašnjava kao rezultat individualnog izbora i djelovanja. Pod vođenjem života Simmel implicira na kvalitetu života, životni standard na koji u velikoj mjeri utječe novac. Simmel (1969: 230) smatra kako otuđenje pojedinca u metropolisu uzrokuje novac, iako daje značaj i nematerijalnim čimbenicima koji proizlaze iz subjektivnog vrednovanja koje prati sve interakcije. Novac za Simmela pridonosi društvenoj diferencijaciji, a društveni odnosi koji nastaju zadovoljavanjem životnih potreba u kojima je novac determinanta, postaju sve bezličniji. Ovakav oblik društvene organizacije povezan je s kapitalizmom u kojem je potrošnja determinanta. Novac za Simmela predstavlja tragediju kulture. Simmel (1969: 232) razlikuje *estetski stil* koji se odnosi na umjetnost i arhitekturu te *stil življenja* koji u suvremenom postindustrijskom

društvu označava masovnu proizvodnju i višestrukost kulturnih formi. Da globalizacija i u ovom slučaju oblikuje naše živote, potvrđuje i Eriksen (2010: 201) koji ističe da obrasci konzumacije u određenom stupnju spajaju globalno i lokalno. Ljudi na pretežno svim lokalnom razinama žele slične proizvode, „od mobilnih telefona do gotovih odjevnih predmeta.“ Katharina Haslauer iz Austrije, kada je u pitanju stil življenja u kombinaciji sa Simmelovim određenjem značenja novca u metropolisu smatra da „*Ovdje je fokus na skupe aute, skupe satove... statusni simboli su nevjerojatno važni. Isto je i s curama. Sjećam se kako sam jednom išla u kazalište i obukla se baš elegantno. Poslije predstave išli smo u klub. Kada sam vidjela sve te žene oko sebe u visokim petama i haljinama za koktele, našminkane do bola, osjećala sam se tako obično. Žene ovdje nose štikle apsolutno svugdje. Pa čak i u uredu gdje moraju stajati i hodati osam sati. Postoji taj tip cura koje su u stalnom niskom startu za udaju. Po šemi: što bolji auto, to bolji muž. Puno pokazivanja, premalo stila.*“ Kao odgovor na Katharinino viđenje žena u štiklama koje traže bogate muškarce za udaju Simmel (2001: 204) navodi da „moda za žene u nekom smislu predstavlja i zamjenu za poziciju unutar nekog profesionalnog staleža.“ Upravo se Simmelovo objašnjenje odnosi na Katharininu izjavu da „*Postoji taj tip cura...*“ Dok s druge pak strane, kada je muškarac u pitanju (*ibid.*) navodi da se ženinom manifestacijom istaknutih modnih izričaja „*pridodaje značenje njegove staleške pripadnosti.*“ Iz Simmelove perspektive *puno pokazivanja, a malo stila* omogućava pripadnost nekom krugu koji se karakterizira upravo modom i ističe za javnu svijest, ovdje je dobro referirati se i na primjer pokazivanja na Cvjetnom trgu i Snježnoj kraljici, no individue takvim zaobilaznim putem nadomještaju upravo ono što ne mogu postići na posve individualnom. Autor kroz svoj komentar na Katharinine dojmove ističe: „*Hrvati se grupno lože i na statusne simbole. Tako se kod muškaraca pitanje identiteta svodi na pitanje o klasi BMW-a, a kod žena na dizajnerski potpis.*“ Nadav iz Izraela, također primjećuje isticanje statusnih simbola u Hrvatskoj te se pita: „*Čemu svi ti brandovi, odijela, šminka? U Izraelu do toga nitko ne drži ni pišljiva boba. Tamo inženjeri, direktori i studenti izgledaju isto.*“ Autor komentira da Nadav „*Osим što nije skužio svu tu modnu službenost u Hrvata, nisu mu jasni ni tipovi koji hodaju okolo u markiranim trenirkama. Veli da ih u Izraelu nose jedino ruski imigranti.*“ Tekuća modernost prema Baumanu (2011: 77) stvara društvo potrošača koje društvo sveopćeg uspoređivanja, a glavni interes u takvom društvu je u vijek biti spreman pojedinac koji je sposoban ugrabiti priliku pojaviti se i razviti nove žudnje po mjeri stalno novih proizvodnih mamaca i nabaviti više nego prije. Deleuze i Guattari ističu slavljenje šizoidne disperzije želja i subjektivacije, kada je postmoderna raznolikost u pitanju. Eliott (1999: 112) smatra da konzumenti proizvoda lakog kapitalizma postaju konzumenti iluzije, odnosno ne

konzumiraju proizvode zbog potreba već zbog simboličkih značenja tih proizvoda onako kako su predstavljeni u njihovim umovima. Iz Bourdieove (1984) perspektive konzumacija uspostavlja hijerarhijsku distinkciju društvenog statusa kroz distinkciju ukusa koji pak proizlaze iz habitusa, odnosno kulturnog-ekonomskog-simboličkog kapitala. Mateusz Lipniacki iz Poljske primjećuje da „*Hrvati vole oponašati američko ponašanje. U stilu, filmovima, serijama, glazbom. Također, engleski govore jako dobro.*“ Mateuszov dojam ukazuje na sve veću prisutnost *amerikanizacije*, odnosno prema Ritzeru (2010) propagiranja američke kulture zahvaljujući procesu *globalizacije* kao tendencijom vladajućih ekonomskih sila za uvođenjem ekonomske i kulturne homogenosti na različitim geografskim područjima (lokalitetima) i to zahvaljujući ekspanzijom globalno-informacijskog kapitalizma. Zapadni utjecaj, a posebice utjecaj američke kulture vidljiv je svugdje, a posredovan putem televizije, filma, popularne glazbe i ostalih medija uz pomoć kojih realnost postaje simulirano hiperrealistična u Baudrillardovom određenju.

Kada je vođenje života u pitanju, i to prema Simmelovom određenju u odnosu na novac, Paul iz Irske kroz svoje dojmove Hrvatske te usporedbe s Irskom ilustrira navedeno. „*Godine kada sam došao kao student na razmjenu u Osijek. Odlično sam se proveo. Otkrio sam da ljudi nemaju puno novca, ali su znali kvalitetno živjeti. U Irskoj je puno viši standard života, ali u Hrvatskoj je veća kvaliteta. Preciznije, standard kao obrazovanje, rad, napredovanje nasuprot kvaliteti kao umijeću uživanja u životu.* Autor precizira Paulovo vođenje života kada je „*U Irskoj bio arhitekt, ganjao je veliku lovu u doba kada je otok djeteline prolazio ekonomsku renesansu. No, za poželjeti doći živjeti kod nas novac nekako ne smije biti previsoko na listi prioriteta. Paul je tražio kreativnost, nova znanja i drugačije vrijednosti, kaže. I Hrvatska je naprosto savršen poligon za to.*“ O distinkciji novca i kvalitete življenja bez velike svote govori i Sarah iz Australije: „*Muš i ja smo shvatili da u životu postoje daleko važnije stvari od velike kuće, velikog auta...*“ Hrvatsko vođenje života bez utrke za novcem i poslom fascinira i Mikaela iz Finske koji ističe što u Hrvatskoj „*ljudi su stalno vani po terasama za lijepog vremena. U Finskoj ne postoji ta kultura kave, a i ulice su pustije, pogotovo nedjeljom. Ljudi su zatvoreni po svojim domovima.* Irsku i Finsku kao zemlje Zapada karakterizira brz život i poslovne ambicije koje iziskuje uznapredovali informacijski kapitalizam te je stoga, Paulu i Mikaelu, neobična hrvatska svakodnevna ležernost. O Zapadnom vođenju života svjedoči i Nadav iz Izraela koji navodi da „*Previše izbora, mogućnosti i ambicija stvara psihološki pritisak i nezadovoljstvo. Tako se živi na Zapadu gdje su ljudi u konstantnoj napetosti osjećajući da trebaju i da se od njih očekuje nešto bolje.* Za razliku od toga u Hrvatskoj Nadav primjećuje „*kako su Hrvati zapravo*

jednostavni: „*To se ne mora shvatiti samo negativno. Biti sretan s onime što jesi. Ne biti u stanju zamišljati nešto više, nešto bolje. U tom slučaju gubiš unutarњи mir. Ovdje se pak misli da je hrvatski stil života jedini pravi, što je prilično rasterećenje. Možda to nije ni tako loše. Htjeti obične stvari, biti njima zadovoljan – obitelj, stan, auto... i eto sretnog Hrvata.*“ Puno Istočnije od Zapada, ali i od Hrvatske, dojmovi iz perspektive Mostafe iz Irana jednako su onima Paula i Mikaela koji prema interpretaciji autora tvrdi: „*Uskoro će nazad u Iran i za sobom će ponijeti tek dojam da je Zagreb moderno selo u koje je dobro doći jednom godišnje i kratko se zabaviti. Zagreb mu je, osim što mu ostavlja dojam sela, “sjeo” kao prilično lagodno mjesto za život. Toliko lagodno da postane užasno dosadno, reći će. Prije dolaska na purgerski postdiplomski, u Teheranu je radio dva posla. Nakon ubacivanja iz pete u prvu brzinu, oduševljenja sporošću i opuštenošću inače „najbržeg” hrvatskog grada, nedostaje mu uzbuđenje i ludost iranske prijestolnice.*“ Imran Maalik iz Pakistana s prebivalištem u Velikoj Britaniji smatra da „*Hrvatska je, po njemu, utjelovljenje nečeg drugog – prvo život, tek onda biznis: „Shvatio sam ovdje da su od rada važniji život, obitelj, odnosi. Zemlja vjerojatno ekonomski pati zbog toga, ali zato je osobno ispunjenje veće.*“ Alejandro Rodriguez iz Meksika dijeli mišljenje s Mostafom, kada je dojam Zagreba kao sela u pitanju, ali takvo seosko vođenje života ima pozitivne konotacije za Alejandra ako se u obzir uzme standard života bez novca kao prvog na ljestvici prioriteta. „*Puno je tu stvari zbog kojih mi je Zagreb trenutačno idealno mjesto za život. Što ti vrijedi da zarađuješ pet tisuća eura mjesečno ako ti do posla i nazad treba četiri do pet sati. Ovdje si gradskim prijevozom svugdje brzo. Pa onda, sigurnost... Rekao sam ženi, kada smo se u Meksiku vozili autom, da makne torbicu s krila i stavi ispod sjedala. Tamo je sasvim očekivano da ti netko na semaforu doleti, razbije ti prozor i otme stvari iz ruku.*“ Renata iz Argentine „*Prvo što će ustvrditi o hrvatskoj urbanoj središnjici je da je zapravo - selo. Konotacija nije samo negativna*“, kaže autor. „*Iz Cordobe sam, to je omanji grad u Argentini s četiri i pol milijuna ljudi. Zato mi je Zagreb selo. Sve je na jednom mjestu.*“ Stranci u Hrvatskoj ističu kvalitetu vođenja života u gradu u obliku sigurnosti, odnosno niske stope kriminala, a jedna od njih je i Becky iz Londona, a autor interpretira njezine dojmove navodeći da „*Dugo vremena nije se usuđivala hodati po kvartovima sa socijalističkim stambenim blokovima jer su u Londonu takva područja pretrpana kriminalom i nasiljem. Kasnije je, kaže, saznala da se radi o mini svjetovima dobrosusjedskih odnosa i obiteljske atmosfere.*“ Hrvatima su takvi kvartovi poznati kao stambena naselja (planska naselja sa stambenim prostorima, vrtićem, školom, primarnom zdravstvenom zaštitom i dr.) izgrađena tijekom 70-tih i 80-tih godina prošlog stoljeća tijekom socijalističke industrijalizacije i masovnog preseljenja ruralnog stanovništva u gradove, upravo

zbog sve veće potrebe radne snage u industriji. O sigurnosti na hrvatskim ulicama svjedoči i Renata iz Argentine koja kaže da Zagreb „Nije opasan, nema previše ljudi koji hvataju premalo radnih mjesta da bi se stvorila velika frustracija i ulična delinkvencija. Svaki dan sretnoš nekoliko ljudi koje poznaješ, nisi broj.“, a prema Tonkissu ulice su mjesta neformalnih susreta. Sarah iz Australije takođe svjedoči da u Hrvatskoj „sve je mirno, obitelj je blisko povezana i mogu bez straha pustiti svoje dijete da se igra u parku.“, a za razliku „U Australiji roditelji vode djecu u park, ali međusobno ne razgovaraju, nema stvarnog života. Recimo, neki dan sam pustila svoje dijete iz pogleda na minutu dvije. U Australiji nema šanse da si to netko dopusti. Posvuda vlada strah od zlostavljača ili otmičara. Ovdje, skroz drukčije. Vidjela sam da mi je sina s poda podigao neki krupni muškarac i dok bih u Sydneyju refleksno poludjela na njega da što mi dira dijete, ovdje mi je ta misao prošla kroz glavu i samo sam se nasmijala sebi“. Još uvijek prisutnu jednostavnost vođenja života u Hrvatskoj, autor implicitno pripisuje zakašnjelom prodoru kapitalizma u odnosu na Australiju kroz komentar: „veli SJ unatoč kasnokapitalističkoj fascinaciji nad jednostavnim životom Hrvata.“ Dok je gore navedenim strancima polagani hrvatski način života fascinant u pozitivnom smislu Sejfo iz Turske smatra da „Život je tu prilično polagan i monoton.“ Stranci svjedoče i o vođenju života u drugim gradovima Hrvatske, a Natalija iz Poljske navodi da „Split je jako dosadan grad. Splićani su previše zahtjevni prema drugima, puno očekuju od turista, dok sami ne ulažu ništa u infrastrukturu ni u turistička ili društvena događanja. Imaju visoko mišljenje o sebi, a jako malo rade na stvarima. Kad bih završila s poslom, obično nisam znala gdje bih sa sobom.“ Natalija je živjela u Ogulinu, a autor svojim komentarom implicira nerazvijenost toga grada: „Ogulin je još jedan otužan batrljak od priče.“, dok Natalija svjedoči da „To nije grad koji ti pruža mogućnost razvijati sebe. Puno toga propada i nitko ne radi ništa oko toga. Ne obraća se pažnja na mlade ljude, prepušteni su sami sebi.“ Andreana za Zadar smatra da je „Grad predivan, predrevan i predosadan.“, a autor navodi da je u Zadru „Izdržala je nekoliko mjeseci, a onda pravac Zagreb. Razlika, ali ne toliko drastična.“ Andreana obrazlaže razloge monotonije u Zagrebu jer „Trebala mi je dinamika, noćni život. Bila sam mlada.“ Unatoč tome što „Netko mi je nedavno rekao da je Zagreb proglašen najdosadnijim glavnim gradom u Europskoj uniji“, Andreani odgovara takav način života „s obzirom da sam roditelj. Mirno je, čisto je i vrlo bezopasno.“ O šibenskom vođenju života Bihter iz Turske postavlja monogobrojna pitanja: „Gdje je tu suvremena umjetnost, gdje su kina, gdje su udruge, gdje su intelektualci? Zašto? Grad je zatvoren poput nekog otoka. Što je s mogućnostima i prilikama ovdje?“, koja ukazuju na monotoniju. O utjecaju neoliberalnog kapitalizma i slobodnog tržišta na kvalitetu života u gradu svjedoči i Kate iz Amerike koja

navodi da „*Rijeka me donekle podsjeća na gradove u kojima sam živjela, od Seattlea i San Francisca, do Los Angelesa i New Yorka.*“ Ali ističe bitnu razliku i zaključuje da „*Tu je, doduše, malo toplije. za razliku od SAD-a, još su uvijek vidljivi elementi socijalizma u najboljem smislu te riječi: društvena sigurnost i nedostatak zločina. Iako živite u kapitalizmu, prioriteta su ovdje drukčiji. Slobodno tržite još nije napravilo štetu američkih razmjera.*“ Kate pod štetom prouzrokovanom slobodnim tržištem misli na izrazitu individualiziranost i kompetitivnost u poslovnom smislu koja se odražava i u stilu života ali i kvaliteti življenja. Kauzalna veza između globalizacije i kapitalizma, nepobitna je, ali Hrvatska, prema dojmovima stranaca, kao da još uvijek nije zahvaćena tom vezom. Kapitalizam je neminovan ali globalizacija još uvijek nije pristigla u tom paketu.

Valentinu de Gironcoli iz Italije oduševljava prometna specifičnost i ističe: „*Čudi me da ima toliko biciklista, a nitko ne nosi zaštitu. Moja je teorija da što je društvo bolje zadovoljeno u osnovnim potrebama, to više pažnje posvećuje onim sekundarnim.*“ Marc Augé u *Pohvali biciklu* (2010) ističe bicikl kao simbol ekoloških gradova bliske budućnosti ali i kao humanistički simbol koje će spojiti ljude i zbližiti društvo za razliku od dehumanizirajuće automobilske gužve. „*OK, primjećuje Valentina da zagrebački biciklisti postaju povlaštena prometna kasta. Zaustavljaju im se čak i tramvaji. U Bruxellesu nezamisliva situacija.*“

Obilježje informacijsko-globalne ekonomije i umreženog društva postaju tehnologija, financije, uslužne djelatnosti, a koncentrirani su u područjima unutrašnjosti grada. Castells (2005: 131) ih naziva *globalni gradovi*, i vidi ih kao mreže u kojima se artikulira umreženost visoke tehnološke proizvodnje. Iz Castellsovog opisa globalnog rada proizlazi kako je grad područje organizirano na temelju tehnologije, zgrada sa uredima u kojima su ljudi tek dio mehanizma globalne ekonomije. Grad, ipak, čine ljudi, a ne samo zgrade što potvrđuje i Park (1974: 1) koji navodi da „grad nije tek fizički mehanizam i artificijelna konstrukcija. Posebnost globalnog grada jesu procesi informatizacije i strukture zanimanja sukladno s tehnologijom ali ti procesi ne postoje u vakuumu već ga stvaraju ljudi te je stoga u određenju globalnog grada potrebno uzeti u obzir i socijalnu strukturu. „Pojam globalnog grada može biti varljiv kada se uzme u obzir globalna ekonomija. Globalni gradovi posebna su mjesta sa svojom unutrašnjom dinamikom u kojem je i socijalna struktura bitna.“ (Sassen 2005: 84). Reindustrijalizacija je urokovala intenzivan povratak u gradove koji ima za posljedicu, osim promjene socijalne strukture i prostornu promjenu unutrašnjosti grada. Zukin (1987: 129) takvu promjenu naziva *gentrifikacija*, koja često ima geografsku determinantu upravo zbog izgradnje visokih ustakljenih zgrada sa poslovnim uredima, banaka, kupovnih centara koji su potrebni za poslove informacijske ekonomije ali i stila života novih bogatih, prema Bourdieu

(1984) nove sitne buržoazije, koji na takav način reflektiraju svoj habitus. „Nositelji ovakve urbane renesanse...upravo su zaposleni u zanimanjima bijelih ovratnika.“ (Zukin 1987: 130). Utjecaj gentrifikacije u Zagrebu primjećuje i Andrea iz Italije „Posljednje dvije godine zamjetna je, kaže, transformacija Zagreba. Prodajni pejzaž grada doživljava retuširanje koji su talijanski gradovi prošli prije 15 godina i, avaj, po identičnom obrascu. Očiti su znakovi modernosti „slash“ krize. Sve postaje ulična hrana ili brza hrana. Tradicionalniji dućani se zatvaraju.“ Kako situacija nije drugačija ni u Dubrovniku svjedoči Selma koja ističe: „Želim da ovaj grad zadrži svoju tradiciju, da je zaštititi, a ne da se pretvara u neprohodne ulice dizajnerskih dućana gdje je sve podređeno turistima.“ Da je u Zagrebu prisutna gentrifikacija implicira i autorov komentar kroz prenošenje dojmova Christiana iz Danske: „Ali, hej, imamo katedralu. Po dolasku u Zagreb prošao je put od Narodne banke do Kaptola i zaljubio se purgersku fasadu. Kaže, sačuvali smo austrijsku arhitekturu i uspjeli smo je ne nagrditi suvremenim arhitekturnim intervencijama. Doduše, nije spomenuo Cvjetni trg.“ Cvjetni trg je upravo dio na kojeg se referira autor pri implikaciji gentrifikacije, jer upravo je taj javni prostor izazvao prosvjede stanovnika protiv gradnje instrumentalnog prostora (*shopping centra*) koji bitno narušava simboliku javnog prostora stare gradske jezgre.

Gentrifikacija uzrokovana reindustrijalizacijom reflektira se osim geografski još i u socijalnoj strukturi. „Urbani siromašni, etničke zajednice i mali privatni poslovi stradali su uslijed oвеćane ekonomske i geografske marginalizacije. Ekspanzija poslovne četvrti u dosadašnjem susjedstvu siromašnih, uzrokovala je rast vrijednosti nekretnina što istiskuje siromašne iz svojih domova.“ (Fainstein 2005: 171). Autor komentira Andreine dojmove koji je „Svjestan i toga da živi u gradu koji još nije protjerao svoje stare stanovnike iz užeg centra. Boji se da to neće još dugo trajati.“ Selma iz Indije nastanjena u Dubrovniku komentira utjecaj globalizacije i strukture stanovništva, a kako autor uvodi „Raspričali smo se o tome kako se stari grad ispražnjava i kako je njegovo originalno stanovništvo desetkovano. Par bogatih stranaca je možda pokupovalo nekretnine,“, ali Selma ističe: Gradske vlasti su trebale učiniti sve ne bi li zadržale autohtono stanovništvo u centru, jer na kraju krajeva, oni su ti koji mogu pružiti adekvatnu uslugu.“ Kako Hrvatska ipak odoljeva izazovima globalnog načela kada je poimanje protora u pitanju, svjedoče i dojmovi stranaca koji ističu vizuru gradskih fasada, kao nasljeđa Austro-ugarske monarhije. Za Nataliju je „Vizura Zagreba iz kolodvorske perspektive bila fascinantna. Prvi dojam - mini Beč.“, a Patrizio iz Venezuele za zagreb ističe „Jako je lijep, kao mali Beč.“ Elitsa iz Bugarske, prema autoru „ne štedi komplimente za gradsku jezgru, njezine fasade, dušu, a Cool, cozy, cute. Vjerojatno tri najčešće riječi koje sam čuo u razgovoru sa Elitsom.“ Hrvatsku još uvijek zaobilazi

urbanizacija i gentrifikacija prisutna na Zapadu, a prouzročena globalizirajućim načelima što ostavlja utjecaj i na način vođenja života koji je u Hrvatskoj obilježen polaganim tempom i sigurnošću na ulicama.

e) *Muško/ženski poslovi, obitelj i brak, seksualnost, multikulturalizam*

„Odnos muškarca prema ženi je ona ključna pojava kroz koju je moguće *iščitavati* inače prikrivenu zbilju svagdašnje povijesne totalnosti.“ (Žižek 1984: 53, kurziv u originalu).

Utjecaj ekonomije i politike ostavlja trag i na obiteljskim, žensko/muškim odnosima, odnosno rodnoj ravnopravnosti te međuljudskim odnosima. Taj utjecaj vidljiv je u svakom razdoblju čovjekova postojanja, a pri tome se misli na predmoderna razdoblja, razdoblja prosvjetiteljstva, odnosno moderne koja se proteže sve do današnje kasne moderne, postmoderne ili kako ju Bauman naziva tekuće modernosti. Kada je odnos žena/muškarac u pitanju treba uzeti u obzir javno/privatnu sferu. Javna sfera društva prvenstveno se odnosi na politiku koja se bavi pitanjima proizašlima iz područja države i ekonomije. Prema feminističkoj teoriji, politika reprezentira muškarca, odnosno političar je predstavljen kao muškarac koji je racionalan i sposoban u donošenju odluka te stoga on predstavlja kulturu. S druge pak, strane, privatna sfera pripada ženi koju karakterizira iracionalnost i priroda. Iako žene pripadaju privatnoj sferi, one ne vladaju njome kako bi trebalo proizlaziti anlogno javnoj sferi kojom vlada muškarac već je muškara taj, prema feminističkoj teoriji, koji *nadgleda* i privatnu sferu, pa prema tome i žene. Stoga privatno postaje javno, odnosno političko, posebice kada je rodna perspektiva i ravnopravnost u pitanju.

McNair (2004) navodi da unatoč tome što je naš biološki spol određen rođenjem, on se kulturno izražava kroz rod i uglavnom je proizvod socijalizacije koji sadržava elemente individualne kreativnosti i izbora načina života. Biološka kategorija spola ispreplela se s kulturnom kategorijom roda. Judith Butler (2000: 22) ističe da se rod ne treba shvaćati tek tako doslovno kao kulturalno upisivanje značenja na prethodno dani spol. Kada se logički promatra binarnost spol/rod, odnosno razlikovanje među njima, dolazi do diskontinuiteta između spolnog tijela i roda konstruiranog kulturalno. „Pretpostavka binarnog rodnog sustava implicitno zadržava uvjerenje u mimetičan odnos roda prema spolu, gdje rod zrcali spol ili je njime na neki drugi način ograničen.“ (*ibid.*). U tom slučaju tijelo je tek instrument, pasivni medij u kojeg se upisuju kulturna značenja izvanjski povezana. Suprotno tome prema poststrukturalističkoj misli, rod nije tek refleksija prirodnog, anatomskog tijela, već je rod

stvar reprezentacije. Analogno strukturalističkom odnosu spol/rod, stvaraju se obilježja povezana s muškošću i ženstvenošću, a obično se izražavaju u procesu koji neki teoretičari nazivaju izvedbama muškaraca i žena u društvu. Uloge koje na sebe preuzimaju muškarci i žene stječu se još tijekom primarne socijalizacije unutar institucija obitelji, vrtića i škole, prema Althusseru ideološkim aparatima. Stoga su muškost i ženstvenost i sve uloge i obveze koje proizlaze iz istih odrednica diskurzivno konstruirane i uključuju odnose moći, reprezentacije i ideološke borbe za značenjem. Veronika Martinova iz Rusije, nastanjena u Šibeniku, o muško/ženskim ulogama u Hrvatskoj iznosi dojmove na temelju osobnog iskustva: „*Ovdje majke odmah odgajaju sina da bude gazda u kući. Dresiraju ga kao psića. Žena mu na kraju ne znači ništa u životu. Ona je tu da te nahrani, opere, da te servira. Sarah iz Australije, sada iz Privlake, dijeli mišljenje s Veronikom, te zaključuje da „Žene ovdje rade daleko teže nego u Australiji. Kuhanje, čišćenje, odgoj djece... Znam priličan broj muškaraca ovdje koji uopće ne peru suđe ili pospremaju stolove. To je tako očito. U Australiji su dužnosti ravnopravno podijeljene. Recimo, frizerke s kojima sam neki dan pričala kažu mi da njihovi muževi nikada nisu promijenili pelene. Takvo nešto nezamislivo je u Australiji.*“ Kada su u pitanju poslovi muškaraca u zadarskom zaleđu, evidentinih iz primjera Sarah koja je „*krenula sama posjeći drva za ogrjev pred zimu, muškarci su je odvratili od ideje: „Rekli su mi da nema šanse da ja to radim. Tako da postoji i neko naličje tom očekivanju da žena radi sve.*“ Paul Prescott, britansko/francuskog porijekla također nije lišen dojmova jednakih kao Veronika i Sarah, a autor kroz komentar navodi razlike prisutne u dvije različite kulture kada je poimanje rodne ravnopravnosti u pitanju. „*Paul će tek reći kako je u njegovom slučaju nastao kratki spoj između anglosaksonske učtivosti i osjećaja za jednakost i dalmatinskih rodni očekivanja u kojima su precizno zacrtane uloge žene i muškarca: „U Dalmaciji je jasno koja je uloga tipova. Mora se brinuti za ženu, a ona će uvijek pospremiti i očistiti. Ne postoji neki osjećaj za ravnopravnost. Bilo je previše očekivanja uperenih prema meni, i to je bio glavni problem.*“ Žižek (1984: 53) ističe da se prema odnosu muškarca i žene može prosuditi razina čovjekove kulture, odnosno kroz muškarčev odnos prema ženi očitava se skrivena zbilja svakodnevice. „U odnosu prema ženi kao plijenu i služavci zajedničkog uživanja izražena je beskrajna degradacija u kojoj čovjek postoji za sebe samog, jer tajna tog odnosa ima svoj nesumnjiv, odlučan, otvoren, otkriven izraz u odnosu muškarca prema ženi i u načinu kako se shvaća neposredni prirodno rodni odnos. Neposredan, prirodan, nuždan odnos čovjeka prema čovjeku je odnos muškarca prema ženi.“ (Karl Marx prema Žižeku 1984: 53). U opisanom odnosu naglasak je na odnosu muškarca prema ženi jer, muškarac je aktivan, odnosno taj koji se odnosi, a žena pasivan predmet odnošenja. Žižek (1984: 53)

navodi da se s pojavom građanskog društva, a samim time i prekidom s predgrađanskom patrijarhalnom vladavinom, proglašava jednakost i sloboda. No, to je samo ono što je proklamirano u javnoj sferi dok privatna sfera i dalje zadržava patrijarhalne odnose. U kontekstu Hrvatske i navedenih primjera s izraženim vrijednostima muškosti i ženstvenosti, odnosno podjele muško/ženskih poslova, kauzalnost se pronalazi u konzervativizmu kojemu je jedno od glavnih načela tradicija obitelji u kojoj je muškarac hranitelj i *glava* obitelji, a žena kućanica i majka. Konzervativci, prema Ravliću (2003: 98) naglašavaju bitnu ulogu obitelji, škole, crkve, vlade i korporacija, kao tradicionalnih institucija, a istima je zadaća razvijanje osjećaja discipline u čovjeku, odnosno suzbiti pogreške koje ljudi čine. U Hrvatskoj su navedene vrijednosti razvijene zahvaljujući „neokonzervativnom ideološkom mješavinom autoritarne države, novog moralizma i slobodnog tržišta (...). U Hrvatskoj je ona postala važnim dijelom ideologije hrvatskog nacionalnog pokreta što ga je na programu državnog osamostaljenja Hrvatske i napuštanja komunističkog poretka mobilizirala Hrvatska demokratska zajednica.“ (Ravlić 2003: 107). Unatoč tekućoj modernosti, globalizaciji i gubitku vlasti HDZ-a zahvaljujući kojima su poimanje roda, spola, obitelji i ravnopravnosti daleko odmakli od konzervativnih shvaćanja, u Hrvatskoj su konzervativne vrijednosti još uvijek prisutne. Autor ostavlja svoj komentar kojim implicira navedeno: „*Patrijarhat kao da je dobio novo pogonsko gorivo u divljem kapitalizmu od devedesetih nadalje.*“ Hrvatska je do početka devedesetih godina bila socijalistička zemlja u svim pogledima, kako načinima proizvodnje i ekonomije, odnosno javnoj sferi društva, tako i u privatnim sferama obitelji, prijateljstva i međuljudskih odnosa gdje je socijalistička ideologija propagirala načelo podruživanja, jednakosti te bratstva i jedinstva. Kate Foley iz Amerike, nastanjena u Rijeci zamjećuje da „*Žene su u to vrijeme (Jugoslavije) imale daleko veća prava nego danas, postizale su fantastične stvari. Porodiljni je bio bolje reguliran, žene i djeca su bili bolje osigurani.*“ Tijekom socijalističke revolucije i nastankom proletarijata paralelno nastaje i oslobođenje žena u smislu ravnopravnosti s muškarcima u sudjelovanju u javnoj sferi i posebice prava na rad, odnosno uključivanja u radni proces. Muškarac više nije jedini hranitelj obitelji, već žena i muškarac ravnopravno sudjeluju u prihodima života, pa tako „žena nije više ograničena na područje privatnosti, pa stoga materijalno ovisna o muškarcu, nego su oboje u istom položaju proletera koji prodaje svoju radnu snagu.“ (Žižek 1984: 59). *Osmi mart* u socijalističkim zemljama bio je poznat kao politički praznik koji je obilježavao Dan žena radnica. Rihtman-Augustin (2000: 132-133) navodi kako je navedeni politički ritual s jedne strane bio tek ispušni ventil ženskih nezadovoljstava i mogućih političkih otpora te potvrda neravnopravnog statusa žena. S druge strane navedeni je Dan žena barem na jedan

dan s ideološke razine silazio u svakodnevicu kako bi bar prividno proklamirao ravnopravnost spolova. Za razliku od socijalističke ideologije u obliku Dana žena koja je imala funkciju socijalne kontrole proizašle iz ciljeva revolucije, u razdoblju 1990./1991. godine nastaje nagli preokret. 8. mart gubi svoj značaj, a „nasuprot tome nadolazeća ideologija nacionalizma hvalila se svojom konzervativnošću. Na sva je usta izvikivala povratak žene njezinoj tradicionalnoj ulozi: k djeci, crkvi i u kuhinju, te nametnula agresivni diskurs o zabrani abortusa.“ (ibid.). Renata iz Argentine smatra da žene u Hrvatskoj „*pate od muškobanjastosti. Furaju se kao muški ne bi li ljudi poštivali njihovu inteligenciju, ne bi li, kao, imale ista prava. Ispada da ako si ženstvena, ne možeš biti pametna niti imati autoritet. Vidim to i u kazalištu. Govore mi da kao redateljica radim muški posao i savjetuju mi da se postavim autoritativno. Zašto kao žena ne bih imala svoju specifičnu energiju i na tome gradila autoritet?*“ Navedeno se može protumačiti kao *maskiranje* koje, prema Butler (2000: 57) navodi Lacan koji „opisuje položaj žena za koje je karakterističan *nedostatak* i koje se stoga moraju maskirati i kojima u nekom određenom smislu treba zaštita.“ U odnosu žena/muškarac, žena nastoji ostvariti svoju autonomiju naspram muškarca u smislu da bi bila prihvaćena od muškarca, a Lacan navedeno opisuje kroz imati Falus (muška pozicija) i biti Falus (ženska pozicija), a upravo bivanje Falusom na koji su žene prisiljene predstavlja maskiranje. Stoga, kako navodi Lacan prema Butler (2000: 58) „žena će, da bi bila falus, to jest označitelj želje Drugoga, maskiranjem odbaciti bitan dio svoje ženskosti, odnosno sve njezine attribute. Ona, upravo zbog onog što nije, očekuje da bude željena i voljena. Ali označitelja vlastite želje nalazi u tijelu onoga kojemu upućuje zahtjev za ljubav.“ Ela Harari iz Izraela tijekom svog boravka u Hrvatskoj uspoređuje odnos žena/muškarac u Hrvatskoj i Izraelu te zaključuje da bi se u Izraelu muškarci „*Odnosili bi se prema njima kao prema kraljicama, dok ovdje dečki često ne smatraju curu jednakom. Žene ne smiju imati mozak i ne smiju diskutirati. Zanimljivo mi je kako mi se, od svih zemalja u kojima sam boravila, u Hrvatskoj prvi put dogodilo da imam više prijateljica nego prijatelja.*“ Navedeno potvrđuje i Selma iz Indije, a autor ističe „*da je žena po prvi puta u životu doživjela da je – lutka!*“ Autor navedeno pripisuje regionalnom obilježju te ističe da „*Indijka je otkrila dalmatinski trademark – kada kao žena u društvu svog partnera postavljaš pitanje, odgovor će biti upućen ne tebi nego tvom partner*“ te da „*je sigurna da joj se nikako ne sviđa što se na ženu gleda svisoka i što ju se mahom drži u kući. Kada je potpuno sama organizirala i izvela renovaciju svojeg prostora, okolina je ostala u čudu. Da jedna žena - koja uz to ne govori hrvatski - napravi projekt, skupi radnike i iskomunicira sve detalje, u dubrovačkoj percepciji svemira ravno je Big Bangu.*“ Prema dojmovima Kate iz Amerike „*Hrvati još podosta pate od*

patrijarhata“, a Kazuhiro iz Japana smatra da „*Hrvatima nedostaje epoha matrijarhata*.“ No na Alejandra Rodrigueza iz Meksika Hrvatska ipak ostavlja drugačiji dojam. „*Za razliku od mnogih Europejki koje je sreo, a kamoli Meksikanki, naše su cure predivno isplivale iz konzervativnih šema prethodne generacije*“. Alejandro izvrsno prepoznaje obilježja konzervativizma, jer kako on navodi, „*I sam sam odrastao u macho kulturi gdje je ženina uloga bila da kuha i čisti*.“

Na temelju „*činjenica da se uselila mužu u kuću*“, za što se u Hrvatskoj smatra da je u skladu s tradicijom, Veronika Martinova iz Rusije navodi bitne razlike u odnosu na Rusiju. „*U Rusiji, kaže mi, situacija je upravo obrnuta. Obično se kćeri odgajaju tako da osjećaju dužnost spram roditelja i očekuje se da se brinu za njih u starim danima. Muž će se puno prije useliti kod žene, nego obrnuto*.“ Ono što navodi Veronika može se svrstati pod matrijarhat, odnosno kao društvo u kojemu žene imaju vodeću ulogu, iako suvremena teorija tvrdi kako postojanje matrijarhata nikad nije dokazano, za razliku od matrilinearnosti (potomstvo prema majčinoj liniji). U navedenom primjeru riječ je i o obliku nastanjivanja, odnosno u slučaju Rusije o *matrilokalnom nastanjivanju* pri kojem, prema Havilandu (2004: 249), bračni par živi sa ženinim rođacima. U Šibeniku je Veronika iskusiła patrilokalno nastanjivanje pri kojem, prema (*ibid.*) par živi s rođacima muževa oca. Patrilokalno nastanjivanje pogoduje društvima u kojima muškarac nosi ulogu uzdržavatelja u smislu *pater familiasa*, odnosno patrijarhalnim sredinama. Uzimajući u obzir geografsko nastanjivanje u navedenom primjeru, odnosno Šibenik i sjever Rusije, prema Čapo-Žmegač (1996: 185) mogu se opisati modeli obitelji. Šibenski model obitelji pripada mediteransko/istočnom modelu koji karakterizira viripatrilokalno stanovanje bračnog para i održanje autoriteta u starijoj generaciji, veliki postotak srodnika u kućanstvu, malih nuklearnih obitelji, a visok složenih.

Iz binarne opreke Istok/Zapad proizlaze razlike osim u odnosu žena/muškarac i razlike u poimanju obitelji i srodstva. Na koji način se u današnjem razdoblju kasne moderne i pod utjecaje globalizacije, urbanizacije, individualizacije, klizećih radnih mjesta i sveopće fluidnosti i nestalnosti poima obitelj i srodstvo? Obitelj je, prema Giddensu (2005) mjesto sukoba tradicije i moderniteta. Određenje tradicionalne obitelji, prema Segalen (2002: 107) vezano je prije svega uz ekonomsku jedinicu, pa tako nije rijetkost da se cijela obitelj bavila poljoprivredom ili pak obiteljskim obrtom. Pojavom industrijalizacije tradicionalna obitelj se ne mjenja znatno upravo zbog zapošljavanja mladih naraštaja u industrijskim zanimanjima svojih roditelja. Dok se tradicionalna obitelj, opisna na prvi način, povezuje uz ruralna područja, industrijska tradicionalna obitelj vizija je zapadnog društva sredine prošlog stoljeća. Pod takvom obitelji, kako navodi Giddens (2005: 70) smatrala se zajednica u kojoj oba

roditelja žive zajedno s djecom iz tog braka, a dok otac zarađuje za život, majka je kućanica. Brak prema tradicionalnom stajalištu bio je sasvim prirodno stanje kroz koje su svi prolazili i imali djecu. Katharini iz Austrije tijekom boravka u Hrvatskoj *„Prva šokantna spoznaja bila mi je da su ljudi ovdje fokusirani na brak, izgradnju kuća, kupovinu stanova, auta i rađanje djece. Podsjeća me na nešto što je bilo aktualno davno nekad u Austriji. No vremena su se promijenila, mi smo se promijenili. Hrvatice su vrlo opterećene brakom.“* i *„nemalo puta sam čula stav kako nije dobro imati djecu ako nisi udana.“* Hrvatska prema navedenom, održava viziju tradicionalne obitelji sredine prošlog stoljeća, za razliku od Austrije koja je takav model, uslijed transformacije industrijalizacije, odbacila. O bitnosti bračnog statusa autor komentira Katharinine dojmove te ističe *„da se žene grče ne bi li se udale do 25., a muškarcima se lagano znoje dlanovi ako nisu bračno situirani u ranim tridesetima.“* Navedeno potvrđuje mediteransko/istočni model obitelji kojeg karakterizira niska dob pri sklapanju braka. Bihret iz Turske nastanjena u Šibeniku se pita *„zašto tip koji bi mogao biti uspješan inženjer tavori kao konobar i sve što želi u životu je živjeti kod kuće koju mu je ostavio čaća, oženiti se, napraviti djecu i do kraja života raditi roštilje?“* Kate Foley iz Amerike ističe da su prioriteti hrvatskog društva, *„Prije svega obitelj. Ljudi je ovdje stavljaju na prvo mjesto. Postoji briga za starije. Unuci brinu o djedovima i bakama. Živite u sretnoj kombinaciji socijalnog blagostanja, zdravstvenog osiguranja i obiteljskog života. U SAD-u je takva familijarna povezanost nemoguća, jer su ljudi spremni i najčešće primorani stalno mijenjati adresu zbog posla. Ovdje ako se i ide privremeno raditi negdje dalje, nakraju se skoro svi vrate kući.“* Mikko iz Finske imao je problema s prilagodbom na hrvatski način života: *„Prva stvar na koju sam se morao prilagoditi su jake obiteljske veze. Bile su mi malo opterećujuće. U Finskoj nisu toliko čvrste. Recimo, upoznavanje roditelja svoga partnera gore je daleko formalnije. I ne viđaš ih često. Ovdje stalno prolaze kolone ljudi... krštenja, vjenčanja...“* Kako je u Finskoj prisutan odmak od tradicionalnog poimanja obitelji, svjedoči i Mikael iz Finske kroz interpretaciju autora. *„Dakle, u Hrvatskoj ljudi još uvijek imaju osjećaj za obitelj. Odrastao je u internatu i ostao na distanci spram roditelja – kod nas mu vrijednost obitelji izgleda još uvijek neokrnjena. Živite s roditeljima u kasnim dvadesetima, norme su podijeljene na dobre i zle, imate jak utjecaj crkve, kada se razgovara o seksu, ljudi se zacrvene... Mlađe generacije nasljeđuju vrijednosti svojih roditelja jer predugo žive s njima.“* Još jedno od obilježja konzervativizma je *organicizam* čije je načelo funkcioniranje društva po principu organizma, a pojedinci u takvom društvu predstavljaju isto što i organizmu srce, pluća i ostali organi abdominalnog, lokomotornog te krvožilnog sustava. Pojedinaac je stoga dio društvenih grupa poput obitelji, posla, kruga prijatelja, lokalnih zajednica i nacije. „Za

konzervativce je obitelj temeljna socijalna grupa i društvena institucija, proizvod prirodnih socijalnih impulsa kao što su ljubav, skrb i odgovornost.“ (Ravlić 2003: 99). Obitelj iz perspektive konzervativaca svojim članovima daje sigurnost ali i služi kao model prema kojemu pojedinci uče o prihvatanju socijalnih obveza, dužnostima i poštovanju drugih. Osim bitnosti obitelji, konzervativcima je bitna i uloga crkve pri oblikovanju karaktera pojedinaca. Kako je navedeno načelo prisutno u Hrvatskoj svjedoči Katharina Haslauer. „*Imam ovdje prijateljicu Hrvaticu od tridesetak godina. Nije nešto religiozna, ali svake nedjelje ide u crkvu. Pritisak obitelji.*“ Konzervativizam se oslanja na religiju kao bitan čimbenik u konstituiranju osobnosti, no u navedenom primjeru, kada je prijateljica *koja nije nešto religiozna* i odlazi u crkvu zbog pritiska obitelji u pitanju, radi se o performativnosti, odnosno vjeri koja se stječe kroz besmisleno ponavljanje obreda. Axel iz Belgije zaljučuje da u Hrvatskoj „*slika obitelji je dominantna. Brakovi se sklapaju čim netko zatrudni.*“ Kate Foley iz Amerike ističe da „*i nemalo puta sam čula stav kako nije dobro imati djecu ako nisi udana.*“ Kako Giddens ističe (2005: 68) kada je sfera seksualnosti u pitanju i tradicionalna obitelj, dominantnu ulogu je imala reprodukcija. Hrvatska iz navedenog i po pitanju seksualnosti pripada tradicionalnom modelu. Za razliku od tradicije u Hrvata, u kasnoj modernosti u većini zapadnih zemalja, „više od trećine rođenja, događa se izvan braka, a udio samaca drastično se povećava.“ (Giddens 2005: 70). Moderna vizija obitelji i braka nije temeljena na ekonomskoj ulozi već na uzajamnoj ljubavi i seksualnoj privlačnosti, a pojam dobre veze odnosi se na onu u kojoj partneri imaju jednaka prava i obveze, što Giddens (2005: 749) naziva demokracijom emocija. Demokracija emocija također ne pravi razlike između heteroseksualnih i homoseksualnih veza te zagovara jednakost spolova i seksualnu slobodu, a seksualnost više nema isključivo reproduktivnu ulogu. „*Trebali biste si pustiti britanski hit iz 90-ih „Unbelievable“ tijekom čitanja priče o nevjerojatnom Britancu koji živi, radi i voli u Zagrebu posljednje četiri godine. Andy je bez problema prvi deklarirani biseksualac koji je istovremeno član White angelsa, navijača NK Zagreba. Bez problema prihvatili su ga i White angelsi, iako je biseksualac. Momak je savršen protuotrov za bilo koji pokušaj stereotipizacije, pogotovo vezane za gej populaciju. Jer, kako stvari stoje, osim što je pobornik queer kulture, Andy je vatreni navijač NK Zagreba, redovito obilazi njihove utakmice.*“ Komentar autora o životu Britanca Andy-a u Hrvatskoj, poprma senzacionalan karakter upravo zbog prethodno opisane konzervativne klime u Hrvatskoj kada se u obzir uzmu pitanja obitelji, braka i seksualnosti. Stereotipi vezani uz gay populaciju manifestiraju se u pridodavanju feminiziranih karakteristika istima, a Andy se bavi, stereotipno gledano muško/žensku podjelu prethodno opisanu, tipično muškim hobijima, a to je navijanje na

utakmicama što Andya čini protuotrovom stereotipizacije. Biseksualnost Freud prema Butler (2000: 69) shvaća kao dispozicije ženske i muške, „koje imaju heteroseksualne ciljeve kao svoje intencionalne korelate“, odnosno biseksualnost za Freuda podrazumijeva postojanje dviju heteroseksualnih želja u istoj psihi. Biseksualna osoba treba izabrati među objektima izbora (mušku ili žensku), no ona odabire heteroseksualnost umjesto homoseksualnosti zbog straha od feminizacije, odnosno stereotipizacije u heteroseksualnim kulturama. Prema navodima autora, hrvatska kultura, bar što se Zagreba tiče ne stigmatizira Andyevu seksualnu orijentaciju. „*Ima li Zagreb civilizacijskog i mentalnog kapaciteta udomiti takvu osobu? Pa, čini se da ima: 'Svidjelo mi se ovdje pa sam odlučio ostati nakon studija. Inače volim manje gradove, a Zagreb mi je baš po mjeri.*“ Ali ostatak Hrvatske ipak se razlikuje od Zagreba. „*Nećemo glumatati, hrvatsko slobodoumlje ima svoje definirane geografske granice, koje prestaju negdje s tramvajskim linijama. Zagreb je liberalni otok u usporedbi s ostatkom zemlje, primjećuje Englez. Usporedba s Manchesterom po pitanju javnog ponašanja LGBT osoba čini se prilično uvjerljivom: „U Manchesteru je normalno da hodam s dečkom po centru grada. Ovdje baš i nije.*“ Renata iz Argentine smatra kako Zagreb nije susretljiv prema seksualnim slobodama. „*Ali jednako tako nema dovoljno različitosti. Do prije nekoliko godina nigdje nisam vidjela pedere, transseksualce, queer ekipu. Nije mi bilo jasno. Zagreb će biti daleko zabavniji i manje građanski ukočen kada na ulicama bude malo više kurvi, transvestita, pедера. Kad će imati neku svoju crvenu četvrt gdje ljudi mogu poludjeti.*“ Riječ *queer*, prema Spargu (2001), nekoć je bila pogrdan naziv za muške homoseksualne osobe. No unazad desetak godina, gay muškarci i lezbijke prihvatili su termin kao pozitivno samoodređenje, dijelom i kao način aktivnog suprotstavljanja homofobičnoj okolini. Prihvaćaju ga svi oni koji ne prihvaćaju rigidni spolni dualizam. Kako navodi Bulter (2000: 100) Foucault je smatrao kako je jednoznačni konstrukt spola, u smislu da je čovjek svoj spol i ne drugi, proizveden u službi društvene regulacije i nadzora seksualnosti. Renata smatra da su Dalmatinci izrazito netolerantni spram slobode seksualnosti i ističe: „*Preglupi su i preprimitivni. Simpatičan mi je taj njihov temperament, ali homofobija, ksenofobija, agresivnost...*“, a Sejfo iz Turske također ističe netoleranciju ali na razini cijele Hrvatske, a ne samo Dalmacije: „*Nikada nisam mislio da bi neka zemlja Europske unije bila toliko protiv homoseksualnih brakova. Kada bih komentirao referendum s nekim društvom, bio bih razočaran.*“

Skandinavске zemlje potpuno su odbacile tradicionalni brak, te veliki broj parova, sami ali i s djecom, žive nevjenčano. Iz navedenih primjera, Finske, Amerike, Austrije, Belgije, Australije i Velike Britanije, odnosi muškarac/žena, obitelj, brak i seksualnost

razlikuju se od hrvatskih. Primjer je i Selma koja ističe: „*Odrasla sam u okruženjima gdje se muškarac i žena tretiraju jednako. U Londonu, primjerice, nije bitno tko si, što si i odakle dolaziš, nego jedino to da odradiš posao kako treba.*“ Kada su odnosi unutar obitelji u pitanju, Giddens (2005: 70) navodi da razdoblje kasne moderne stavlja kao jezgru obitelji par, vjenčan ili nevjenčan, za razliku od tradicionalne obitelji unutar koje su veze s drugom rodbinom bile važnije od odnosa samog para. Meksiko, prema riječima Alejandra na neki način dijeli vrijednosti prisutne u Hrvatskoj. „*Meksiko i Hrvatska nevjerojatno su slične zemlje. Osim što dijele dva slova u imenu, u obje postoji kult obitelji, hrane i Djevice Marije.*“ Odmak od zapadnih individualističkih vrijednosti, osim Hrvatske zadržava i Nigerija iz perspektive Simija: „*Ljudima je ovdje važna obitelj, obiteljski život. To mi se sviđa. Nije kao u Velikoj Britaniji gdje se nakon završene srednje škole moraš osamostaliti. Kako u Hrvatskoj, tako i u Nigeriji, s roditeljima se ostaje živjeti sve do tridesetih. Trebaš si prvo naći posao, srediti se, a tek onda razmišljaš o samostalnosti, ženidbi...*“ Kasna modernost prisutna u zapadnim zemljama zagovara individualizam i liberalizam za razliku od konzervativizma koji prema dojmovima Mostafe iz Irana, bilježi svoje prisustvo u Hrvatskoj uz tragove globalne razmjene na razini kulturnih proizvoda široke potrošnje uz opći konzumerizam koji proizlazi iz nepotpunog subjekta koji se na takav način pronalazi, upotpunjuje. „*U Zagrebu, sve je pak naoko slobodno. Cure nose minice, ekipa se odijeva casual. No ono što je u glavama ne odgovara onome što je na tijelu. Ljudi su konzervativni, konvencionalni i nepristupačni.*“

Kultura kao kolektivni fenomen, ako se u obzir uzme njezina bilo koja od njezinih definicija, prvenstveno je povezana s interakcijom i društvenih odnosima pojedinaca određene zajednice, a tek onda sa specifičnim teritorijem. Navedeno posebice dolazi do izražaja u današnjoj globalizacijskoj atmosferi koja proklamira kulturalni pluralizam i multikulturalizam. Što su manje društveni odnosi ograničeni unutar teritorijalnih granica (nacija, država, zajednica) manje je i kultura, smatra Hannertz (1990: 239). Politika kulturalnog pluralizma, pretpostavlja da se kulture preklapaju i miješaju umjesto da su odvojene jedne od drugih jasnom crtom u tom velikom kulturološkom mozaiku. Čačić-Kumpes (2004: 151) navodi da je multikulturalizam „kulturalna politika utemeljena na prihvaćanju činjenice postojanja različitih kultura u nekom društvu (ili državi) kojom se nastoji postići miješanje ili barem harmonična koegzistencija tih kultura, a oslanja se na nekoliko načela i postulata.“ Rex (2003: 219) pod načelima multikulturalnog modernog društva smatra distinkciju između javne i privatne sfere. Ideal multikulturalizma nalaže razmatra društvo koje je unitarno u javnoj sferi ali potiče različitost u privatnoj sferi. Pri tome je javna sfera područje zakonodavstva, ekonomije i politike, ali također uključuje i

obrazovanje. Privatna sfera u kojoj se potiče multikulturalizam odnosi se na primarnu socijalizaciju, obitelj, srodstvo, religiju. Kada se govori o multikulturalizmu, ne misli se isključivo na pojedine imigrante, već na cijele etničke ili nacionalne grupe smatrane kao manjina unutar određene nacije-države, odnosno izvan svoje domovine. Kate Foley smatra da *„Hrvatskoj nedostaje imigrantske populacije. „Nedostaje mi kulturalna i naprosto ljudska različitost. Čini mi se da je za vrijeme Jugoslavije ovaj prostor bio daleko internacionalniji.“*, što ukazuje na homogenost u određenju nacije kao zajednice. Selma iz Indije potvrđuje nedostatak kulturne različitosti u Hrvatskoj: *„Ovdje je sve isto. Svi restorani, barovi... isto, isto, isto. Kultura istog. Bio mi je to šok. Nema kulturne raznolikosti.“* Kada su u pitanju nacionalne manjine u Hrvatskoj su još uvijek prisutne izrazite tenzije u odnosu na sprsku manjinu koje se nastavljaju još od Domovinskog rata. Reprezentativan primjer je Vukovar, a Laci iz Slovačke nakon svog boravka u Vukovaru iznosi dojmove. *„Na mnogo je mjesta, veli, još uvijek očito ratno razaranje, tragovi krvi su na zidovima, a gradski zrak ispunjen tenzijom koju nije toliko osjećao prije nego što je svladao hrvatski jezik. „Ne vidim da ijedna strana čini dovoljno. Kao da je lakše hraniti taj tihi konflikt i vraćati ljude na ružna sjećanja.“* Multikulturalizam teško je ostvariv u Vukovaru, a Laci smatra da *„Sukob oko ćirilice je u jednu ruku smiješan. Imaš istu stvar, samo napisanu drugim jezikom. S druge strane, Srbima je važno da kulturološki prežive, a ne da se asimiliraju.“* Kako ni s ostalim manjinama nije drugačije, a posebice s Romima, primjećuje Imran Maalik rođeni Pakistanac odrastao u Britaniji. *„Previše je društveno isključenih, a Imranu je posebno na umu romska zajednica. I njega su, kaže, nekoliko puta u Hrvatskoj zamijenili za Roma: 'Volio bih da ih se bolje tretira u ovoj zemlji. Neke romske zajednice su sjajne, ali ljudi nisu dovoljno izloženi tome pa nisu ni svjesni.“*

f) Prijateljski odnosi u metropolisu

„Grad je ljudska naseobina u kojoj će se vjerojatno susretati neznanci.“ (Sennet prema Baumanu 2011: 96).

Alfred Schütz (1945: 371) razlikuje primarne i sekundarne odnose unutar zajednice. One primarne naziva *we-group face-to-face* primarni odnosi unutar kojih su članovi zajednice u odnosima mira, sklada, pravila, solidarnosti, a na temelju kojih grade identitet grupe u odnosu na druge, *others-groups*. *Face-to-face we-group* odnose, dalje razlikuje od intimnih o *face-to-face* odnosa te ističe da „Dijeliti prisutnost sa ženom i sa susjedom,

svakako su dvije različite vrste primarnih *face-to-face* odnosa.”(*ibid.*). Također navodi crkvu, školu, odnosno institucije kao zamjenu za obitelj i primarni odnosi jer ”institucionalizirane primarne grupe omogućuju obnavljanje narušenih *we-relations*, i nastavljaju tamo gdje je slomljeno.”(Schütz 1945: 372). Oni istinski primarni odnosi ostvaruju se unutar obitelji, odnosa ljubavnika, bračnog para, brata i sestre jer svi ono dijele međusobno svakodnevicu na intimnoj razini. Dok sve ostale naveden odnose moderno društvo podrazumijeva pod one sekundarne. Veličina urbane sredine, kako navodi Čaldarović (1985:94) utječe na slabljenje primarnih odnosa među ljudima što vodi njihovoj zamjeni sekundarnim odnosima s istodobnim jačanjem anonimnih elemenata socijalne kontrole. Takvi odnosi dovode do segmentiranja uloga i pojave specifičnog karaktera *urbane ličnosti*. Gustoća utječe na unutarnju diferencijaciju iako su pojedinci zbog takve gustoće *bliži*, društvene distance su sve veće. Takva pojačana gustoća naglašava kompetitivne odnose među pojedincima usmjerenima prema osobnom probitku. Socijalna heterogenost utječe na razvijanje visokog stupnja mobilnosti pojedinaca i diferencijaciju aktivnosti. Pojedinci suvremenog društva suočavaju se s pregršt mogućnosti u fragmentiranom društvenom prostoru. Simmel (1969: 235) tvrdi kako se u urbanoj sredini, metropolisu kako je on naziva, samostalnost i osobitost vlastite egzistencije može sačuvati samo pomoću individualnosti. Simmel (1969: 230) smatra da urbana kultura metropolisa sve više zahtijeva od individue kalkulativnost, odnosno, točnost kao osnovne karakteristike života ljudi u takvoj kompleksnoj sredini. Simmel uvodi koncept *blasé* ponašanja koje je rezultat rapidnog mijenjanja i koncentrirane stimulacije nerava, a ovakvi blazirani oblici ponašanja postali su kulturni standardi metropolisa posebice među mladima, jer modernost zahtijeva nezainteresirano blazirano ponašanje koje je prisutno u smislu stvaranja zaštite pojedinca u velikom gradu. Blazirano ponašanje karakterizira promatranje svega oko sebe kao sivog. Metropolis zahtijeva od pojedinca da se mora osuvremeniti, što podrazumijeva socijalno isključivanje u smislu neosjetljivosti, indiferentnosti i apatije kao zaštitom od opasnosti metropolisa i pretjerane nervne stimulacije koja proizlazi iz množine socijalnih odnosa i fluktuacije životnog stila. Metropolis je kozmopolitski veliki grad i mjesto specijalizacije raznovrsnih funkcija ljudske aktivnosti i ne predstavlja prirodnu sredinu već se borba ljudi s prirodom pretvorila u borbu ljudi s ljudima. Razlika između metropolisa i ruralne sredine je upravo u tim odnosima, dok u ruralnoj sredini prevladavaju prisni, primarni odnosi s puno povjerenja, u metropolisu, gdje je velika populacijska gustoća koja stvara udaljenost među ljudima, odnosi su indirektni i sekundarni. Veronika iz Rusije objašnjava razliku Splita i Šibenika: „Prvi je veće, a drugi manje selo.“ Jasno, što manji

grad, to više klanova i podjela. Teško je postati nekome prijatelj, sve su već nekakvi formirani kružoci i potrebno je jako puno da bi se steklo povjerenje.“ Unatoč tome što Split i Šibenik imaju status grada, odnosi u njima nalikuju onima iz Simmelovog opisa odnosa ruralnih sredina, a prema Schützovom određenju *we-group* odnosima. Becky iz Londona nailazi na slično iskustvo i tvrdi: „Teško je, doduše, stvoriti prijateljske odnose. Nekako mi se čini da se ljudi kreću u krugovima koje znaju još od djetinjstva.“ Navedeni odnosi malih sredina u Hrvatskoj imaju i svoju dugu stranu koja nije promaknula Becky iz Londona. „Jednom je netko rekao da će te ljudi ovdje ili voljeti ili mrziti iz jednog jedinog razloga. Prvo, jer očekuju neku uslugu od tebe, a drugo jer znaju da je neće primiti.“ Ili pak iz Veronikine perspektive gledano. „Previše je ovdje priča i tračeva. Ljudi su opsjednuti tuđim životima. Svekrva mi je neprestano pričala koga bi vidjela, gdje, što je radio... Mislim, možeš me pitati kako sam, ali ne se petljati u moj život.“ Rihtman-Auguštin (2000: 196) u eseju *Susjedi između dva „ako“* opisuje odnose susjeda u manjim sredinama koji su dobri kao je među među njima prisutna ispomoć ali uzajmno poznavanje obiteljskih i kućnih prilika u smislu nemiješanja u iste. U suprotnome „ako se komšija mrzi, onda se i svađaju (...) Mogu se tada jedni drugima rugati, a može biti i gore. (...) Onoj čeljadi, koja za puno vremena nosi srdbu, kaže se, da je puno *nadušija*.“ (Lovretić prema Rihtman-Auguštin 2000: 199-200).

Moderni ljudi samo su prividno slobodni jer su upleteni u brojne nove prisile koje izazivaju napetost. Pojam metropole podrazumijeva grad nastanjen s više od milijun stanovnika, a posebnost kojom se odlikuju jest da su metropole stariji gradovi s dugom povijesti. No metropolis na kojeg je Simmel mislio podrazumijeva sve velike gradove pa tako i današnje globalne gradove, kako ih nazivaju Sassen i Castells, koje Simmel u svoje doba nije mogao ni zamisliti. S kasnom modernom, pojam metropolisa konotira upravo na globalne gradove ali gradove u kojima je fluidnost i fragmentiranost kao obilježje kasne moderne postala kulturni obrazac. Mikko iz Finske uspoređuje odnose u Zagrebu i u Finskoj: „U nekoj zgradi u Zagrebu, ljudi znaju svoje susjede. U Finskoj, naprotiv, nećeš čak ni ući u lift sa susjedom koji ga je prije tebe pozvao. Pričekat ćeš da ode i onda pozvati lift za sebe. Općenito, ljudi se manje nonšalantno pozdravljaju. Tamo te nitko neće pitati „kako si“ osim ako ga stvarno zanima. U Hrvatskoj se možeš neobavezno zapričati s bakicom u tramvaju, u Finskoj će te bakica eventualno zatući kišobranom.“ Dok su u Hrvatskoj stanovnici jedne zgrade susjedi, u Finskoj su to neznanci koji se prema Baumanu (2011: 96) sreću upravo onako kako i dolikuje neznancima. Susret neznancima u potpunosti je suprotan od susreta rodbine, prijatelja ili poznanika. Susret neznancima završava onako kako je i počeo, a smatra se

promašenim susretom. U slučaju susreta neznanaca u fizičkoj blizini, odnosno istom prostoru, koji se ne može izbjeći, lišava se zajedništva u smislu interakcije i dijaloga, a „ukoliko se susretanje neznanaca ne može spriječiti, može se bar pokušati izbjeći općenje među njima.“ (Bauman 2011: 105). Opisani susret u Finskoj obilježje je Baumanove tekuće modernosti u kojoj se slučajni susreti na javnim mjestima smatraju susretima neznanaca, a isti su događaji bez prošlosti i bez budućnosti jer susret teče bez riječi, bez razmjene priča o radostima ili tugama, a popraćen tek gestama. Mikael iz Finske ilustrira susret neznanaca te ga uspoređuje sa susretom na hrvatski način. *„U Finskoj je ljudima potrebno dugo da se otvore, a ovdje se sretnoš s nekim i odmah kreću osobnija pitanja koja bi kod nas bila veliko ne-ne.“* Kate Foley iz Amerike ističe da *„nizašto ne bi mijenjala emocionalnu iskrenost Hrvata. Osvežuje ju odustnost kulture ekstremne pristojnosti koja vlada preko bare, a koja završava u patološkom nijekanju očitog i samoobmani.“* Američki odnosi u Kateinoj interpretaciji odgovaraju Simmelovom određenju blasé odnosa, a Bauman ih navodi kao odnosi *uljudnosti* kao sofisticiranom tipu umijeća komunikacije nužnim za gradski život. Uljudnost je aktivnost koja štiti ljude jedne od drugih dok su u istom društvu, a bit uljudnosti je nošenje maske koja dopušta društvenost lišenu svih privatnih osjećaja aktera uljuđenog susreta. Jednako kao što blaziranost štiti od pretjerane nervne stimulacije, uljuđenost ne opterećuje druge svojom osobom. Vladimir bugarskog porijekla s norveškim državljanstvom opisuje uljuđenost te navodi da *„U Norveškoj su ljudi daleko suzdržaniji. Ovdje me iznenadilo koliko ekipa ima potrebu podijeliti svoje emocije. Nema zabranjenih ili nepodobnih tema među prijateljima i prijateljstvo je stvarno visoko na listi prioriteta. U Norveškoj ne postoji takvo bratsko vezivanje.“* Shane iz Amerike uspoređuje odnose u Americi i Hrvatskoj te je iz istih ilustracija evidentna velika razlika. *„Za razliku od Amerikanaca koji su skroz lažni i umjetno nasmiješeni, ovdje me dočekala gomila mrzovoljnih faca. Ljudi nisu govorili, nego gundali sebi u bradu, a ako bi mi se netko od prodavača iskreno nasmiješio, bilo mi je toliko drago da sam na kraju jedino kod njih i dolazio. No, bez obzira na to, ljudi su ovdje stvarni. Iskreni. Nije kao u SAD-u gdje će ti reći „oh, you look nice“, a svima je jasno da izgledaš kao čudovište. U Americi se ne razgovara o novčanim primanjima, vjeri i politici. Ovo je kultura u kojoj ljudi, za promjenu, stvarno govore kako se osjećaju. Manje je kompromisa. Tamo je pak na snazi, kako mi je prijatelj jednom rekao, „ja-ja svijet“. Svi se natječu i svatko misli samo na sebe i kako postati „broj jedan“. U SAD-u je sve tako lažno, prijatelji, ljubavnici, pa čak i obitelj nekada. Prije nekoliko godina brat mi nije htio posuditi nešto malo novaca.“* Navedeni američki odnosi ilustracija su blaziranih, odnosno uljuđenih odnosa kao posljedica života u metropolisu ali i posljedica načela liberalizma u kojem se proklamira individualnost,

osobne slobode uz pomoć kojih se jedino može uspjeti u osiguranju vlastite egzistencije, a prema načelima kapitalizma i s njime kompetitivne utrke za kapitalom koji omogućava participaciju u konzumerističkoj svakodnevici. Kako individualnost nije rezervirana samo za Ameriku, svjedoči i Andy iz Velike Britanije istovremeno uspoređujući hrvatske prilike. „*Andy kod nas prepoznaje solidarnost, koju je u njegovoj rodnoj grudi pojeo individualizam, sociološki rezultat thatcherovske politike.*“ Pod *thatcherovskom politikom* autor podrazumijeva slobodno tržište tzv. neoliberalnog kapitalizma. Da je navedena politika ostavila posljedice na britanske odnose svakodnevici svjedoči i Becky iz Londona koja je, prema riječima autora „*odu hvale koju je Londončanka ispjevala našem osjećaju za zajednicu: „Odrasla sam u sredini gdje si jedinu reakciju drugih mogao izazvati tako da povikneš „požar!“ Ako bi viknuo „pomozite!“ ili „silovanje!“ nitko ne bi reagirao. U Zagrebu je sasvim drukčije, ljudi brinu jedni za druge pa makar se povezivali i preko crnog tržišta.*“

Navedeni primjeri koji ilustriraju solidarnost građana Hrvatske konotiraju ostavštinu socijalističke ideologije bivše SFRJ, odnosno tzv. Titoizma. Elementi Titove socijalističke ideologije obuhvaćali su područstvljenje i kooperaciju, a uspijevali su jedino vođeni snažnim elementima ideologije: *bratstvo i jedinstvo*. Socijalizam je predstavljao najširu moguću zajednicu ljudi, s naglaskom na pojam zajednice u Tönnisovom smislu, *Gemeinschaft* unutar koje se stvara osjećaj univerzalne solidarnosti među ljudima za razliku od društva, *Gesellschaft* koje je izgrađeno na temelju formuliranog društvenog ugovora koji održava vlastite interese. SFRJ je prema tome bila naseljena ljudskim jedinkama, *braćom i sestrama*, a često uporabljiv pojam bio je *drug* i *drugarica* kao simbol područstvljenja, egalitarizma i zajedničke sloge. Pa tako Shane iz Amerike tvrdi da „*Prijatelji će ovdje slomiti ruku i nogu da ti pomognu, to nisam nikada prije doživio.*“ Osim Amerike, Velike Britanije i Finske, razlike između solidarnosti i individualizma evidentne su i još bliže Hrvatskoj, točnije u Belgiji o kojima svjedoči Axel. „*Ugostili su me u studentskom domu gdje sam otkrio drugačiji način života s frendovima, život koji nije bio toliko individualistički. Tamo su svi svakome pomagali, to me baš dirnulo. Imam super prijatelje u Belgiji, ali nikada nije postojala takva briga jednih za druge. Ovdje nekoga vidim pet puta i imam intenzivniji odnos nego s nekim koga u Bruxellesu poznajem čitav život.*“ Nadav iz Izraela na temelju vlastitog zapadnoeuropskog iskustva „*primjećuje kod nas društvenu solidarnost kakvu pamti iz svoje zemlje u doba kada je bio dijete. „Zapadni svijet postao je potpuno materijalistički i osuđujući. Ljudi sa stanom od 150 kvadrata ne podnose ljude sa stanom od 40 kvadrata ako žive u istom ulazu. Vi još uvijek nemate klasne podjele kakve, recimo, postoje u Velikoj Britaniji.*“

Premješajući se geografski istočnije od Hrvatske razlike u međuljudskim odnosima također su evidentne. Mostafa iz Irana mišljenja je da u Hrvatskoj „*svi su ljubazni na ulici, smiješe se dok nešto kupuješ ili ti susretljivo objašnjavaju kako gdje doći, no kada je riječ o stvaranju prijateljstva, postoji puno ograničenja. Najprije oklijevaju da bi te uopće upoznali, onda te analiziraju sa svih strana, a povjerenje ti eventualno ustupe vrlo kasno.*“ Mostafa ističe: „*Mislim da je ova zemlja prilično teška za komunikaciju, ako usporedim s Istokom. Vrlo sam otvorena i pristupačna osoba. Da nisam toliko druželjubiv, u Hrvatskoj bi bilo apsolutno nemoguće živjeti. Ova zemlja mora se više otvoriti, a otvaranje ne znači samo kratke suknje i poznate brendove. Ono se odnosi na mentalitet, stanje uma, gostoljubivost. Ovdje ljudi normalno mogu reći da žele biti u kući, da ne žele komunicirati. Otkud ja dolazim, takav bi stav bio ravan samoubojstvu. Kod vas se život normalno nastavlja.*“ Rene iz Iraka smatra da „*u Hrvatskoj susjed ne poznaje susjeda. Kod nas je sve zajednica. Još uvijek postoji toplina. Gostoprimstvo je vrhunska vrijednost i ne tiče se samo rodbine. Ovdje je sve manje i manje prijateljstva. Većina odnosa temelji se na koristi.*“

Da globalizacija sa svim svojim načelima ostavlja trag na međuljudskim odnosima svjedoče i dojmovi stranaca. Uzimajući u obzir stalnu prisutnu binarnosti Istok/Zapad i u slučaju međuljudskih odnosa prisutne su razlike. Dok zapadna društva odlikuju već ustaljeni individualistički obrasci svakodnevnih međuljudskih odnosa, u Hrvatskoj je u odnosu na iste prisutna solidarnost zajednice ruralnih sredina ali i prisutnost nasljedstva socijalizma. No da ni Hrvatsku ne zaobilazi utjecaj globalnog vala sa Zapada, razvidno je iz usporedbe s istočnim zemljama, poput Irana i Iraka. Hrvatska se stoga, nalazi negdje između Istoka i Zapada, a Simi iz Nigerije na autorov upit: „*Koja je razlika između Hrvatske i Nigerije?*“ daje vrlo neobičan odgovor: „*Ako gledaš kulturu i ponašanje ljudi, te su dvije zemlje jako slične. Petkom i subotom se izlazi van, nedjeljom se obitelj okuplja oko ručka. Hrvati su inače drukčiji narod od, na primjer, Nijemaca ili Britanaca, no imaju mnogo zajedničkog s Nigerijcima.*“ Hrvatska je ipak bliže zapadu ali zapadu Afrike, odnosno Nigeriji, postkolonijalnoj zemlji Velike Britanije.

Zaključak

Diskurs nacionalnog, u današnjoj eri globalizma, ne jenjava već nasuprot. Nacije ističu svoje postojanje na međusobnoj relaciji, odnosno uspoređujući se jedni naspram drugih. Iz analize diskursa, odnosno narativa Drugih, u ovom slučaju su to stranci, kozmopoliti koji žive u Hrvatskoj i izravni su *konzumenti* hrvatske kulturološke svakodnevice, zaključuje se da

nacija nije tek tvorevina temeljena na etnicitetu i političkom suverenitetu već i na sustavima kulturne reprezentacije. Fenomen nacionalnog i znanja o njemu, proizveden je kroz različite periode te se stoga razlikuju primordijalne, moderne i postmoderne teorije nacionalnog koje se razlikuju. Nacije današnjeg doba smatraju se postmodernima što znači da izostaje historijska komponentna zajedničkog porijekla i predaka koju zagovaraju primordijalne teorije s evolucijskim naglaskom ali i teorije etniciteta. Calhoun (1994: 314) navodi da nacionalnost modernog doba nije primordijalna već je konstruirana, a Anderson navedenu distinkciju objašnjava tako što ističe da su sve zajednice, veće od obitelji, zamišljene i konstruirane, samo na drugačiji način. Primordijalisti stoga, zamišljaju naciju kroz etničku sličnost članova političke zajednice. Modernisti zamišljaju naciju na temelju zajedničkog državljanstva i društvene interakcije, prema Barthu. Za Cohena je zajednica grupa ljudi u stalnoj međusobnoj interakciji što ih drži na okupu, a u isto vrijeme čini ih različitim od drugih. Za Cohena je zajednica simbolička tvorevina, a simbolima daju značenja upravo njezini članovi. Postmodernističke teorije odbacuju evolucionizam i etnicitet u razmatranju nacije, a ono što primordijalisti zanemaruju, a postmodernisti ističu jest bitnost kulture i medija pri zamišljanju političke, suverene zajednice nacije. No, ono što je svim navedenim teorijama zajedničko je da su zamišljene. Lewis prema Eriksenu (2010: 118) smatra da ne treba stvarati razliku između plemena, etničke grupe i nacije. Razlika postoji samo kada je brojčana veličina u pitanju ali ne i kada se u obzir uzmu struktura i funkcioniranje. One manje zajednice smatra samo manjim jedinicama iste vrste kao što je i ona veća. Zajednice sve veličine teže jednom cilju, a to je kolektivizacija u smislu kolektivnog identiteta kao odlike posebnosti u odnosu na one druge zajednice, s onu stranu granice. Upravo oni Drugi bitni su u procesu identifikacije odnosno izgradnji identiteta. Ti drugi jasno daju do znanja tko smo mi, samim time što su drugačiji i nisu isto što i mi.

Pri razmatranju postmoderne nacije neizostavna je globalizacija kao fenomen kasne moderne koji povlači za sobom konstantne promjene i transformacije kada su društvo, kultura i tradicionalno poimanje zajednice u pitanju, pa prema tome razlaganje kolektivnih identiteta nužno je smjestiti „unutar svih tih razvoja i praksi koji su povijesno specifični i koji su uznemirili relativno ustaljen karakter mnogih naroda i kultura.“ (Hall 1996: 2). Globalizacija, iako učestalo smatrana novim fenomenom, ona ipak to nije. Anderson (2005: 177) podsjeća na *globalizaciju* koja datira još iz razdoblja kolonijalizma u smislu europskih osvajanja Novog svijeta, a španjolski vladari takvu globalizaciju zvali su *mare clausum*. Raspadom tadašnjih dinastičkih kolonijalnih sila, Francuske i Engleske, nastaju nove političke nacije-države koje formiraju *Ligu nacija* koja je predstavljala globalnu političku instituciju čije su

članice bile tadašnje najveće političke velesile poput SAD-a, Kine, SSSR-a, Japana. Nastanak Komunističkog manifesta 1848. sve do 1945. stvarao je Radničku Internacionalu, tzv. Komiternu koja je bila treći po redu izričaj globalizacije. Današnja globalizacija nastala je zahvaljujući informacijskoj revoluciji i razvojem komunikacijskih tehnologija koja omogućuje tzv. vremensko/prostornu kompresiju koja podrazumjeva približavanje bilo kojeg dijela svijeta u bilo kojem vremenu malim i na dohvata ruke. Globalizacija nosi sa sobom multimodalne promjene javne i privatne sfere, a među njima je i multikulturalizam koji proklamira toleranciju kulture pripadnika drugih nacija unutar *naše*. Poriv za multikulturalizmom proizlazi iz javne ekonomske sfere koja je vođena načelima globalne ekonomije koja ruši nacionalne granice sa svrhom stjecanja što većeg kapitala. Globalna ekonomija iziskuje ne samo protok kapitala nego i ljudi što povećava potrebu za migracijama. Imigranti u *tuđim* nacijama pridonose kumulaciji kapitala, a kako bi se takvo transnacionalno stvaranje što duže održalo, imigrantima treba omogućiti nesmetani boravak na stranom teritoriju, a navedeno se ostvaruje upravo toleriranjem njihovih kultura. Multikulturalizam može se protumačiti kao hegemonija, odnos privole i pristanka, a globalizacija prema Andersonu (2005: 181) je tek samo akademsko-birokratski eufemizam za hegemoniju. Unatoč proklamaciji multikulturalizma, još više se zamišlja postmoderna nacija što čini paradoks postmodernizma. Globalizacija i multikulturalizam znače intenzivno prisustvo Drugih ovdje pokraj nas, iz čega proizlazi antropološka konstanta MI/ONI, a to znači potreba za stvaranjem granica i stvaranjem identiteta. Eriksen (2010: 200) ističe da je globalizacija dualan proces jer podrazumijeva homogenizaciju ljudskih života kroz tržište rada, kroz konzumaciju proizvoda materijalnih i kulturnih ali jednako tako podrazumijeva i heterogenizaciju kroz nove oblike kulturnih različitosti nastalih iz intenzivnih kontakata. Globalizacija je ujedno i cetripetalna sila koja spaja ljude diljem svijeta, ali je i centrifugalna sila koja intenzivira svjesnost o rekonstrukciji lokalnih posebnosti. Centrifugalne sile objašnjene pri teoriji etniciteta slabe zajednicu, a Eriksen (2010: 81) smatra da je takva prijetnja popraćena određenim načinima promjene poput migracija, industrijalizacije ili neke druge ekonomske promjene, poput promjene u demografskoj strukturi te integracija u veći politički sustav. Globalizacija je u odnosu na naciju puno veći, ne samo politički nego i ekonomski i kulturni sustav, stoga takav sustav slabi naciju. Europska unija veliki je politički sustav u kojem se Hrvatska integrirala svojim članstvom 01.07.2013., pa prema tome smatra se kao centrifugalna sila u odnosu na Hrvatsku kao naciju-državu. Europska unija nalaže svojim članicama transnacionalnu pismenost u smislu načela poslovanja i ekonomije, kao što je razvidno iz primjera EU projekata i sufinanciranja istih, a isto iziskuje prilagodbu državnih

zakona i tržišta za funkcioniranje investicija stranih korporacija. Pokretljivost tržišta nosi sa sobom i pokretljivost ljudskih resursa, a to podrazumijeva dolazak imigranata, stranaca. Europska unija, prema tome, nalaže načela globalizacije. Narativi stranaca, objavljeni na *tportal.hr* artikulirani su u specifičnom kontekstu pristupanja Hrvatske u Europsku uniju, što je ujedno i specifičan historijski trenutak kako za samu Hrvatsku tako i historijski trenutak epohe globalizacije koja podrazumijeva migracije, kapitalizam, multikulturalizam. Zašto su ti narativi, objavljeni putem medija bitni za Hrvatsku i čemu oni pridonose? Jednako kao što centripetalna sila znači pri jačanju etničkog identiteta, tako i ovi narativi predstavljaju centripetalnu silu pri jačanju hrvatske nacije kroz imaginaciju nacionalnog identiteta. Narativi predstavljaju diskurs nacionalnog koji prevenira potencijalni gubitak nacionalnog identiteta Hrvatske ulaskom u EU. Zašto kroz Pogled Drugog? Jer se identiteti ostvaruju u kontaktu s drugošću, a kroz pogled Drugog nastaje identifikacijski proces ONI I MI O NAMA. „Neka ujedinjena fronta među „imigrantima“, tim najcjelovitijim i najopipljivijim utjelovljenjem „drugosti“, nadaje se kao ona koja bi se najviše mogla približiti tome da raspršen skup ustrašenih i dezorijentiranih pojedinaca skrpa u nešto što neodređeno podsjeća na „nacionalnu zajednicu“; a to je jedan od nekolicine poslova koje ove naše današnje vlade mogu obavljati i u obavljanje kojih se možemo osvjedočiti.“ (Bauman 2011: 109, znaci navoda u originalu).

Proces zamišljanja zajednice nacije u postmodernom određenju, za Andersona je sličan onome čitanju romana i novina, a i romani i novine prema Hallu obilježja su popularne kulture i odlikuju se narativima koji su prema Bhabhi kulturalna strategija za stvaranje širokog polja značenja i višestrukih kulturalnih elemenata koji se artikuliraju u jednu nacionalnu priču. Pri tome je diskurs pozicija u kojem je smještena bitna sastavnica ideologija pomoću koje se totalizira različitost narativa i kulturalnih različitosti, a prema Balibaru pojedinci uz pomoć ideologije postaju interpelirani subjekti transformirani u *homo nationalise*. Stoga, je zamišljanje zajednice nacije, prema teorijama navedenih autora bitno proučavati kroz popularnu kulturu. Bauman ističe da je imaginacija nacionalne zajednice posao današnje vlade, a vlada za Chomskog, točnije vladajuće elite u sprezi s medijima predstavljaju sustav *odozgo* koji svoje ideje prezentiraju konzumentima onima *odozdo*, običnim ljudima. Značenja koja nose navedeni narativi proizlaze iz dijalektičkog odnosa proizvodnje i konzumacije, odnosno kulturalnog teksta i čitatelja. Budući da je popularna kultura određena kao politička, ideološka, nositeljica moći, arena borbe privole i pristanka oko kulturalnih značenja, Katunarić (2003: 186) navedeno oblikuje u sintagmu *ideološkog inženjeringa*, posebice kada je konstrukcija nacionalnog diskursa u pitanju, a odgovorne za takvu konstrukciju ističe „obrazovane elite i državne birokracije, uvjeravajući ljude da je

njihova šira pripadnost rezultat dugog povijesnog procesa zajedničkog života većeg broja ljudi na osnovi sličnosti jezika, vjerovanja, običaja, itd.“ (*ibid.*, kurziv u originalu). U slučaju ovog rada, navedeno se ilustrira, odnosno zorno prikazuje, kroz slijed intervjua sa strancima koji žive u Hrvatskoj (zanimljive osobe), te njihovih narativa o Hrvatskoj svakodnevici (selektivni prikaz konkretnih zbivanja onoga što javnost zanima) predstavljenih kroz autorske članke novinara prikazanih na portalu *tportal.hr*. (kroz popularnu kulturu, industriju zabave). Navedeno opisuje proces zamišljanja zajednice nacije ali što je s pojedincima, subjektima u tom procesu? de Certeau (1998: 490) vidi proces *production/consumation* kao binarni par, a analogan je paru pisanje/čitanje. Čitanje (teksta, glazbe, fotografije, slike ili pak portala) konstruira pasivnost pretpostavljenu za one koji konzumiraju, odnosno čitaju, a zamišljeni su kao voajeri u *show – bizz* društvu. No, kako društvene prakse pridonose stvaranju značenja, tako i čitanje nije tek pasivna aktivnost već „suprotno tome ima značajke tihe proizvodnje (...) preobražaj teksta izveden lutajućim pogledom čitača, improvizacija i očekivanja značenja zaključenih iz svega nekoliko riječi.“ (*ibid.*). Stoga, čitatelji portala i narativa odabranih stranaca koji iz svoje perspektive imigranata vide Hrvatsku stvarnost, proizvode značenja i interpretiraju izrečeno prema vlastitim idiosinkratskim obrascima. Clifford Geertz (1973) zagovarao je semiotički koncept kulture „vjerujući, uz Maxa Webera, da je čovjek životinja zarobljena u mreži značenja koju si je sam ispleo, držim da je kultura upravo ta mreža i stoga, njezina analiza ne treba biti znanstvena u potrazi za zakonima već interpretativna u potrazi za tim značenjima.“ Kultura je javna zato što je i samo značenje, a sustav značenja je onaj koji stvara kulturu i kolektivno je vlasništvo pojedinaca. Stoga, treba uzeti u obzir Cohenovu (1985: 17, kurziv u originalu) tvrdnju, a argumente crpsti iz prethodno navedenog, da „interpretacija implicira bitan stupanj *subjektivnosti*“, odnosno unatoč tome što određeni pojedinci dijele zajedničku kulturu, svaki od njih usmjerenih na isti fenomen razlikuju se međusobno u interpretaciji fenomena u određenim pogledima. Cohen ističe kako pojedinci ne moraju biti svjesni razlike posebice kad je u pitanju fenomen koji je prisutan kao zajedničko svojstvo u njihovim životima. No interpretacija se ne događa tek nasumično već u uvjetima određenog društva, kulture, a pod utjecajem jezika i prisutne ideologije. Kao članovi zamišljene zajednice vidimo sebe i kroz naše idiosinkratske obrasce sudjelujemo u narativima. Na takav način pridajemo značenja i bitnost našoj svakodnevici i spajamo se sa sudbinom nacije. Foucault (1977) u svom opisu panoptičnosti smatra kako se svako moderno biće samo izlaže nadgledanju i vlastitom voljom postaje nadgledajući subjekt. „Onaj koji se podvrgava vidljivom području i toga je svjestan (...) bilježi sebi snagu odnosa u kojem istovremeno igra obje uloge.“ (Foucault 1977: 203). Prema tome diskurs nacionalnog u

hrvatskom kontekstu privodi Hrvate kao subjekte za diskurs, sustav reprezentacije u kojem su neizostavne hegemonija i ideologija. Subjekt nastaje kroz diskurs u kojem zauzimajući određene pozicije i identificirajući se s njima gradi svoj identitet. Jednako kao i kod konstruiranja identiteta pojedinca ma koliko god on u konačnici fragmentiran i dislociran bio, jednako je i kod kolektivnih identiteta. Laclau prema Hallu (1996: 599) ističe da moderna društva više nemaju određenu uporišnu točku ili centar koji konstruira čvrste i jedinstvene identitete, kao što je to bi slučaj s društvenim klasama ili pak s etničkim identitetima. Umjesto toga postmoderno društvo karakterizira pluralnost centara u koje se artikuliraju novi subjekti, zauzimajući nove pozicije te iz kojih izlaze novi identiteti. Pri navedenom procesu ključna je identifikacija jer društva u konstantnim mijenama pod utjecajem globalizirajućih sila prolaze krizu identiteta. Kultura podrazumijeva različitost i stoga različite elemente koji se spajaju u diskurs uz pomoć artikulacije koja pak u prošivnom praznom kodu tvori nacionalni identitet. Navedeno implicira da se jedinstvo diskursa nacionalnog, u kontekst ovog rada, postiže artikulacijom elemenata, kako autor intervju sa strancima na *tportal.hr* navodi: *kako doživljavaju našu sredinu, naš mentalitet, naš način života. Što im strahovito smeta, na što se ne mogu naviknuti, što bi promijenili, a što ih oduševljava*, odnosno artikulacijom elemenata hrvatske kulture.

Kako je već prije navedeno diskurs nacionalnog tvore različiti elementi, lebdeći označitelji koji tvore ideologijski prostor, a strukturira ih, kako navodi Žižek (1989: 125) u jedinstveno polje uplitanje čvorišne točke, lakanovski prošireni bod, koji te elemente zaustavlja, prošiva i fiksira im značenje. Žižek (1989: 136) smatra da prošivni bod, čvorišna točka nije najbogatija riječ koja opisuje vrstu značenjskog čvora koji veže elementima bogato polje značenja; „prošivni bod je prije riječ koja, *kao riječ*, na razini samog označitelja, ujedinjuje dano polje, konstruira njegov identitet: to je takoreći, riječ na koju stvari referiraju kako bi se prepoznale u svojem jedinstvu.“ U diskursu nacionalnog, označitelj nacija je čvorišna točka, prazno polje, prošivni bod koji spaja zajedno ostale već postojeće označitelje, poput stila života, mentaliteta, kvalitete života, konzumacije hrane, ekonomije i poslovanja, obitelji, braka međuljudskih odnosa i urbanizacije, reartikulirajući ih u nova značenja različita od onih u odvojenim diskursima. Nacija konotira ideologijsko shvaćanje Hrvatske na temelju iskustva (polagani život, ispijanje kave s prijateljima, ljudi koji su uvijek spremni pomoći, imanje vremena za igru s djecom itd.), a takvim shvaćanjem Hrvatske stječe se nacionalni identitet, identifikacijom s označiteljem nacija koja je upravo Hrvatska, odnosno Hrvatska i ideologijsko shvaćanje zemlje u njezinoj sigurnoj i prijateljskoj kvaliteti života predstavlja naciju. Prošivni bod, kako Žižek (1984: 39) navodi je prema tome intervencija novog

označitelja, a on sam po sebi nema značenje ali on vrši čudesnu transformaciju cjelog danog značenjskog polja i redefinira njegovu čitljivost.

Gdje su u toj priči subjekti? Žižek (1984: 39) naglašava da pri intervenciji tog čistog i čudesnog označitelja i njegovog preobražaja cjelokupnog značenjskog polja ne treba previdjeti kako isti označitelj „sam subjekt na nov način uvlači u tekst“ i radikalno mijenja njegov diskurzivni status i njegovu subjektivnu poziciju. Althusser navedeno objašnjava kao ideološku interpelaciju subjekata pojedinaca koju Žižek (1989: 143) objašnjava kroz Lacanov prošivni bod koji je točka u kojem je subjekt prišiven označitelju i istodobno točka koja interpelira pojedince u subjekte obraćajući im se pozivanjem na izvjesnog označitelja-gospodara, koji je u ovom slučaju nacija, preko drugih, lebdećih označitelja koji zastupaju subjekte. Ti pojedinci konstituirani su kao novi ideološki subjekti, oni su takvom intervencijom postali ono u čemu su se prepoznali. Ovakvu dimenziju Žižek (1984: 39) naziva performativnom, a prošivni bod određenog označiteljskog lanca je njegov element koji čini da taj lanac djeluje performativno. Bitno je za naglasiti da pri takvoj performativnosti prošivni bod ne predstavlja tek točku u kojoj dolazi do *kratkog spoja* pomoću kojeg se označitelj i označeni prošivaju, već i sam subjekt je taj koji pridonosi prošivanju samim time što je zainteresiran i uhvaćen pada u prošiv. Kroz prošivni bod subjekt zauzima unutrašnji odnos te je „u govoru, upregnut je u njega“, odnosno prošivnim bodom subjekt biva upisan u tekst. (*ibid.*).

Kako ideologija postiže takav učinak interpelacije kod pojedinaca i kako pojedinci internaliziraju ideološke norme? Nacionalni identitet, ističe Bhabha (1990) oblik je imaginacijske identifikacije s nacijom-državom koja je izražena kroz simbole i diskurse koji pripovijedaju i stvaraju ideju zajedništva zajednice. Kolektivni identiteti kasnog modernog razdoblja proizlaze iz medijskih narativa, različitih diskursa, kao proizvoda strategija diskurzivnih formacija i praksi, a pri tome se ističe fiktionalna priroda ovog procesa tijekom koje se konstituira pripadnost *ušivanjem u priču* kroz koju nastaju identiteti. Balibar (1991: 138) tvrdi da „svaka društvena zajednica, proizvedena od strane institucija je imaginarna, a pod određenim uvjetima jedino su imaginarne zajednice realne“, te pri tome zastupa Althusserovu interpelacijsku teoriju koju preoblikuje u ideju fikcije etniciteta. Iz psihoanalitičke perspektive Lacana u Žižekovoj interpretaciji (1984: 25), unutar ideološkog diskursa subjekt se suočava s „besmislenim, nepojmljivim, nedijalektiranim imperativom.“ Kako bi se ilustrirala ideologija Žižek ističe Marxovu izreku: „Oni to ne znaju, ali to čine.“, te se pri tome implicira ideološka iluzija, izobličenje društvene stvarnosti. No, gdje se nalazi iluzija? Iluzija je u samoj društvenoj realnosti, a ono što Žižek želi reći je da se iluzija nalazi u

onome što ljudi čine, u stvarnosti i nije na strani znanja, a ljudi ne znaju da upravo to njihovo društveno, ono što previđaju, što pogrešno shvaćaju, nije realnost nego iluzija koja gradi njihovu realnost i zove se ideološka fantazma. Značenje društvenog prikazuje se različitim diskursima, a oni stvaraju imaginarni okvir kroz koji subjekt interpretira značenja. Društvena realnost izgleda prirodno unatoč tome što je utemeljena u ideološkoj fantaziji te prema tome ne postoji realnost bez fantazmatskog temelja i fantazija strukturira ono što se naziva realno. Subjekt prema Lacanu, kako navodi Žižek (1989: 235) je manjak u strukturi i subjekt označitelja. Ono što se time želi reći je ako se oduzme svo bogatstvo različitih načina subjektivacije i bogatstvo iskustva različitih načina na koji pojedinci proživljavaju svoje subjektne pozicije, preostaje prazno mjesto ispunjeno tim bogatstvom, a ta praznina, odnosno manjak u simboličkoj strukturi je subjekt. Subjekt postaje subjekt označitelja, nositelja određenog znanja koji se izražava kroz jezik. Pošto je subjekt subjekt manjka i konstituira se prema onome što mu nedostaje, njega prati nemogućnost i žudnja za stvaranjem identiteta kojeg traži u simboličkom, a „Lacanovo je polazište, naravno, da simbolička reprezentacija uvijek distorzira subjekt, da uvijek predstavlja premještanje, neuspjeh – da subjekt ne može pronaći označitelj koji bi bio njegov...” (Žižek 1989: 236). Pošto simboličko ne postoji kao objektivan sustav za subjekta već postoji samo putem značenja, subjekt poseže za prethodno opisanim društvenim i imaginacijskim u interpretaciji simboličkog. Stoga se identifikacija s označiteljem nacijom događa djelomice u imaginarnom i djelomice u simboličkom, i stoga je uvijek konstruirana u fantaziji ili barem u fantazmičkom polju. Budući da se subjekti pokoravaju ideološkom diskursu i unutar njega nečim besmislenim i nepojmljivim, stoji pitanje zašto se subjekti pokoravaju? Žižek (1984: 24) navedeno objašnjava kroz Lacanov opis odnosa *ja-ideala* i *nad-ja* kroz kojeg se povezuje razlika između zadovoljstva (*plaisir*) i uživanja (*jouissance*). Prema tome zadovoljstvo nastaje pri obavljanju vlastite dužnosti i time ugađanju zahtjeva *ja-ideala*. Za razliku od toga, uživanje nastaje uslijed prodora realnog koji izbacuje zadovoljstvo i nalaže uživanje i potiče žudnju. Pri čitanju tekstova popularne kulture kod čitatelja dolazi do užitka, prema Barthesu, pa prema tome i pri čitanju narativa stranaca koji opisuju hrvatski način života također proizlazi zadovoljstvo. Žižek (1993: 201) ističe da se pri zamišljanju nacije koristi niz različitih diskursa o načinu života, kakav je slučaj i u ovom radu, a upravo oni su lebdeći označitelji identifikacije subjekata koji se spajaju u glavni označitelj i tvore nacionalni identitet. Značajke i vrijednosti koje nose označitelji, za pojedince su *Stvar* njihove nacije, nešto što je u njima i njihovo i samo njima razumljivo, nešto s čime se identificiraju, a Žižek (1993: 202, znaci navoda u originalu) navodi kako se takve vrijednosti odnose na „miris „njihove“ hrane, „njihove“ glasne pjesme i plesove,

„njihove“ čudne navike, „njihov“ stav prema radu.“ Stoga, pripadnici nacije oko *njihove* *Stvari* organiziraju užitak i to je njihova realnost kojoj pristup imaju samo oni, pripadnici iste zajednice. A upravo zamjenica *njihov* implicira ono bitno zašto se smatraju pripadnicima iste zajednice; ne samo zbog organizacije njihovog užitka, već zbog straha od potencijalne krađe tog užitka od strane Drugih koji nisu članovi njihove zajednice te u njima vide prijetnju i smatraju da ti Drugi žele ukrasti njihov užitak, odnosno njihov dosadašnji način života bilo samo svojim prisustvom ili zato što je taj Drugi radoholičar koji im želi ukrasti posao ili želi živjeti na njihov račun. Upravo zbog navedenog je prema Žižeku nacija-zajednica mjesto fantazije koju subjekti zbog svoje nemogućnosti postizanja cjelovitosti identiteta u simboličkom sami proizvode u realnom. Stoga je nad-ja „unutarnji saboter“ koji ja-ideal nalaže uživanje, „onda bismo mogli reći da je ja-ideal ona „padina“ instance simboličkog Zakona koja se spušta prema Imaginarnom, a nad-ja ona „padina“ Zakona koja se spušta prema Realnom.“ (Žižek 1984: 25, znaci navoda u originalu).

Diskurs nacionalnog na *tportal.hr*, reprezentacijski je sustav pomoću kojega se interpeliraju subjekti potrebni za konstruiranje imaginacije nacije kao zajednice, odnosno nacionalnog identiteta kroz proces identifikacije s narativima koje iznose stranci o hrvatskoj svakodnevnici. Kakva je, prema tome Hrvatska kao nacija i po čemu je prepoznatljiv hrvatski nacionalni identitet? Za područje ekonomije i rada stranci „*kažu da trenutačno u Hrvatskoj 1,2 zaposlena rade za jednog umirovljenika. Međutim, među zaposlenima se računaju i ljudi u državnoj administraciji koji ne stvaraju nikakav novac, nego ga dobivaju od poreza. Njih se mora staviti u istu kategoriju kao i umirovljenike, pa onda dobivate pravu sliku, a to je da jedan zaposleni radi za 1,2 penzionera.*“ Osim toga, „*U Hrvatskoj nema povjerenja, pogotovo ne u poslovanju. Ne plaćaju se računi. Firme zbog toga propadaju.*“, a „*sada kada je Hrvatska postala članicom EU-a, europski poslodavci i investitori tražit će domaće profesionalce koji se znaju ponašati u poslovnom okruženju, koji će predlagati ideje, koji će držati korak s ostatkom Unije. Gdje će ih naći?*“ Ekonomija se može spasiti, ironično gledano kroz autorovu prizmu, tako što „*Hrvatska ima sve predispozicije da postane europski Tibet, gdje ekipa dolazi lupati u gong i poraditi na nematerijalnom aspektu sebe. Tibetanski potencijal Hrvatske očit je već u prvom koraku. Antonia je naučila da je u Zagrebu moguće biti prijatelj s kolegama. Ne postoji kompetitivnost, ne postoji prevelika ambicija i većina populacije se vodi principom „radi malo, a igray se puno.“*“ Solidarnost kao nasljeđe socijalizma i prijateljski odnosi pozitivne su odlike hrvatskog identiteta, a „*Zagreb je promijenio Londončanku na nevjerojatne načine. Za početak, naučio ju je gledati sugovornika u oči.*“ Rješenje izlaska iz krize autor nalazi koristeći parodiju: „*Predlažem*

odmah utemeljenje državnog instituta za opuštenost, iskrenost, srdačnost, otvorenost, duboka prijateljstva i tople ljudske vrijednosti. Hrvatska se može sjajno brendirati u poligon za spoznaju samog sebe, smisla života i međuljudskih vrijednosti.“ Lijepa Naša „prilično sivo mjesto za biznis (...) živimo u zemlji prepunoj mogućnosti, a tako smo spori, pasivni, zastrašeni i nefleksibilni.“ Kada je vođenje života u pitanju „Patricio, nažalost, nije prvi stranac koji će Zagreb smjestiti u neku priču o mirnom, pastoralnom životu gdje je idealno zasnovati obitelj.“ Vladimir Johannessen „Da može birati, radije bi živio u Zagrebu nego u Oslu.“ A Margarita ističe da „Njemačka je razvijenija, ali bi živjela u Hrvatskoj.“ Stil života u Hrvatskoj izdvaja jedan poseban ritual: „OK, apsolutno svim strancima u Hrvata kava se kvalificirala u top tri fenomena.“ Utjecaj konzervativizma i tradicije još uvijek je prisutan u Hrvatskoj, a tragovi su vidljivi i na mentalitetu. Iz američke perspektive Kate Foley „Utjecaj povijesti na ovdašnji život mi je fascinantniji i lud. Dobra strana plemenskog mentaliteta koji se ovdje njeguje je društvena zaštita.“ Pozicija stranca u Hrvatskoj uslijed globalizacije: „Negativna posljedica je neznanje, nepovjerenje prema autsajderima. Doživjela sam ga u Hrvatskoj mnogo puta i pripisujem ga ekonomskim faktorima. U vrijeme krize kod ljudi se stvara natjecateljski mentalitet vođen instinktom preživljavanja.“ Poimanje nacije uz primjetnu dozu primordijalizma: „Hrvati čitavu povijest bore protiv toga da se miješaju, protiv svega što je drukčije“, primjećuje Renata iz Argentine. U prilog multikulturalizmu ide trgovina iračkih delicija Renea, a „Iračanin otkriva Hrvatima svijet s onu stranu odojka, krumpira i salate. Tradicionalnim obiteljskim vezama i brakom „Austrijanka šokirana nama, Auto, brak, stan, djeca - davno u Austriji, danas u Hrvatskoj.“ Manjine u Hrvatskoj, a posebice srpska ne toleriraju se u skladu s načelima multikulturalizma, a tendencija za odmakom od Balkana i Srbije snažna je još uvijek. Za objektivnu prosudbu stranca autor je Paula Prescottta upitao: „Pitam ga za par usporedbi i čovjek kaže kako ne vidi nikakvu razliku između Hrvata i Srba: „Mentalitet je vrlo sličan. Oba naroda pate od ponosa koji ubija sve. Hrvatska je definitivno zlatno dijete Balkana, sa svojom razvedenom obalom i dovoljno različitosti.“ Becky iz Londona bi u Hrvatskoj promijenila: „sveprisutni pesimizam. Tu dogmu da je trava zelenija bilo gdje drugdje: „Frustrira me što ljudi ne shvaćaju gdje zapravo žive. Ruže definitivno ne cvjetaju tamo negdje.“

Zaključno, a iz svega prethodno navedenog, služeći se autorovim pitanjem „Hrvatska u tri riječi?“, postavlja se pitanje kakva je hrvatska nacija i što je odlika hrvatskog nacionalnog identiteta? Elitsa iz Bugarske odgovara: „Hibrid Zapada i Balkana, kruh, ugodnost“, iako autor smatra da navedeno „s vremena na vrijeme pokvare fenomeni poput arogancije temeljene na nacionalnosti“. No, unatoč navedenom Elitsa dodaje da: „U Bugarskoj praktično

ne postoji nikakvo nacionalno samopoštovanje (...) Štoviše, Bugari konstantno uzimaju Hrvatsku za primjer kako se voli svoja država.“ Navedeno implicira da unatoč kritičnosti spram isticanja nacionalnosti te na prvi dojam težnje ka antinacionalnosti, diskurs o nacionalnome ima odlike ideološkog govora kojemu je svrha mimikrijska. Mimikrijska svrha, kako navodi Katunarić (2003: 10) prikriva središte moći i njegove stvarne namjere, a sredstvo takve strategije je inverzija. Središte moći su vladajuće elite, one *odozgo*, koje progovaraju kroz medije. Njihova stvarna namjera je nacionalna identifikacija subjekata, odnosno hrvatskih građana, kroz različite elemente kao označitelje o obitelji, mladima i emigraciji, obrazovanju, hrani, svakodnevnom životnim ritualima, prijateljskim odnosima i dr. Unatoč tome što se ističe pasivnost građana i države u pridonošenju ekonomskog razvoja Hrvatske i želje mladih za emigracijom, kroz pogled stranaca ističu se idealni ciljevi sustava i sugerira se na sposobnost preobrazbe u korist svih građana. Stranci svojim primjerom uspješnog poslovanja i voljom za radom unatoč nepovoljnim hrvatskim prilikama, ali i eksplicitno rječju, izriču potencijal hrvatske nacije uz volju građana. Kako bi se stekla volja građana ističu se pozitivne odlike življenja u Hrvatskoj, a to su prije svega međuljudski odnosi nasljeđeni iz područnog socijalizma koji još uvijek nisu poprimili odlike uljudenosti i blaziranost Zapada pod utjecajem kapitalizma i globalizacije, miran obiteljski stil života s nasljeđem konzervativnih načela tradicije u gradu lišenom gentrifikacije nove sitne buržoazije, zdravom i prirodno uzgojenom te spravljenom hranom, sigurnost na gradskim ulicama. Sve su to strategije vladajućih elita i posao vlade kako navodi Bauman, a ciljevi su pomirenje između loših ekonomskih prilika i još uvijek polaganog načina življenja kroz ideju kolektivnog nacionalnog identiteta, a sve u svrhu obrane od potencijalno neželjenih posljedica globalnog utjecaja na lokalnu političko-ekonomsku javnu sferu. Pozivom za nacionalnom identifikacijom s uporištem u kulturalnim obilježjima svakodnevnog života, miče se fokus sa gorućih problema izrazite ekonomske stagnacije i ekstremne nezaposlenosti u državi. Stranci su ti koji kroz svoje nepristrane i objektivne prosudbe, govore O NAMA i čine mogućim taj proces nacionalne identifikacije s kulturnim obrascima u svrhu zamišljanja hrvatske nacije kao političke i suverene države prepoznatljive u globalnim okvirima Europske unije i omogućavaju naciji borbu protiv krađe užitka *njihove Stvari*, unatoč tome što se većina njezinih pripadnika nikad neće upoznati ali će ih na okupu držati sve one *Stvari* koje su im zajedničke.

Sažetak

Antropologija današnjice intenzivno se bavi pitanjima identiteta i nacije. Nacije i fenomen nacionalnog suvremene teorije smatraju postmodernima podrazumijevajući pri tome izostanak historijske komponente i etniciteta kakvu zagovaraju primordijalne teorije. Nacija je, stoga, zamišljena zajednica pojedinaca koji se svi međusobno nikada neće upoznati, a čija imaginacija se konstruira kroz diskurs nacionalnog unutar popularne kulture pod utjecajem ideoloških aparata medija i vladajuće političke strukture. Kako individualni, tako i kolektivni identiteti postmodernog razdoblja imaju fluidan karakter, odnosno izgradnja identiteta ne podrazumijeva jednom završeni proces već konstantni proces izgradnje kroz povijest. Centrifugalne sile globalizacije, novih sustava proizvodnje te evolucija tehnoloških otkrića oblikuju realnost svakodnevice koja postaje hiperrealna. Uzimajući u obzir izgradnju identiteta ne samo kao socijalni već kao psihosocijalni proces bitno je za naglasiti da identitet nastaje iz subjektne pozicije kroz proces identifikacije i to unutar određenog odnosa s naglaskom na prisutnost interakcije i kontakta s drugošću. Nacionalni identitet Hrvatske kao postmoderne nacije, zamišlja se kroz niz narativa stranaca, odnosno kroz pogled Drugog, objavljenih na *tportal.hr.*, kao pozivom za nacionalnom identifikacijom u nizu lebdećih elemenata, označitelja kulturoloških obilježja hrvatske svakodnevice koji u lakanovskom prošivnom bodu tvore naciju interpelirajući tako Hrvate kao građane, odnosno političke subjekte nacije-države. Pojedinci, interpelirani subjekti identificiraju se s vrijednostima označitelja koji samo njima čine, unutar fantazmičkog polja, lakanovog realnog, *njihovu Stvar*, samo njima razumljivu i stvara im užitak proizašao iz nad-ja. *Njihova Stvar* drži ih tako na okupu i čini ih prepoznatljivima i neprobojnim naspram sila globalizacije i velikog političkog sustava Europske unije, što je i cilj vladajućih struktura. Prema tome, nacija je zamišljena zajednica, nastala djelovanjem ideoloških struktura i samih subjekata u polju koje se naziva realnim ali je takvo realno imaginarno, a legitimitet nacije proizlazi iz granica i političkog uporišta države.

Literatura

Augé, M. (2001). *Nemjesta*. Karlovac: Biblioteka Psefizma.

Augé, M. (2010). *Pohvala biciklu*. Zagreb: Jesenski & Turk

Althusser, Louis (1998). Ideology and Ideological State Apparatuses. U: Storey, John (ur.) *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*. Harlow (etc.): Pearson Education.

Anderson, Benedict (1990). *Nacija: zamišljena zajednica*. Razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma. Zagreb: Školska knjiga.

Anderson, Benedict (2005). Globalization and Its Discontents. *Field Day Review*, str. 177-187.

Balibar, Etienne (1996). The Nation Form: History and Ideology. U: Eley, Geoff; Suny, Ronald, Grigor (ed.). *Becoming National. A reader*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Barnard, Alan (2004). *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: University Press.

Barth, Fredrik (1969). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture*. Boston: Little, Brown and Company.

Barthes, Roland (1972). *Mythologies*. London: Cape.

Baudrillard, Jean (1983). *Simulations*. New York: Semiotext(e).

Baumann, Zygmunt (2011). *Tekuća modernost*. Zagreb: Naklada Pelago.

Benedict, Ruth (1976). *Obrasci kulture*. Beograd: Prosveta

Berry, Peter (2002). *Beginning Theory: An introduction to literary and cultural theory*. Mancehster: Mancehster University Press.

Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (1967). *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday & Company.

Bhabha, K. Homi (1990). Dissemination. Time, narrative and the margins of modern nation. U: Bhabha, K. Homi (ed.) *Nation and Narration*. London; New York: Routledge.

Bhabha, K. Homi (1990). Introduction: narrating the nation. U: Bhabha, K. Homi (ed.) *Nation and Narration*. London; New York: Routledge.

Bhabha, K. Homi (2007). *The Location of Culture*. London; New York: Routledge.

Bourdieu, Pierre (1984). *Distinctions. A social critique of the Judgment of Taste*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Bobbio, Norberto (1992). *Liberalizam i demokracija*. Zagreb: Novi Liber.

Butler, Judith (2000). *Nevolje s rodom. Feminizam i subverzije identiteta*. Zagreb: Ženska infoteka.

Calhoun, Craig (1994). Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self-Determination. U: Calhoun, Craig (ed.). *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford; Malden: Blackwell Publishing.

Castells, Manuel (2000). *Informacijsko doba: ekonomija, društvo i kultura. Svezak I. Uspon umreženog društva*. Zagreb: Golden marketing.

de Certeau, Michele (1984). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.

Chakravorty Spivak, Gayatri (2011). Nacionalizam i imaginacija. U: *Nacionalizam i imaginacija i drugi eseji*. Zagreb: Fraktura.

Chomsky, Noam (2002). *Mediji, propaganda i sistem*. Zagreb: Što čitaš?

Cohen, P. Anthony (1985). *The symbolic construction of community*. London; New York: Routledge.

Cohen, Anthony (1994). Culture, identity and the concept of boundary.

Culler, Johnatan (1976). *Saussure*. London: Fontana.

Culler, Johnatan (1991). *O dekonstrukciji: teorija i kritika poslije strukturalizma*. Zagreb: Globus.

Čačić-Kumpes, Jadranka (2004). Politike reguliranja kulturne i etničke različitosti: o pojmovima i njihovoj upotrebi. *Migracijske i etničke teme*, 2-3, str. 143-159.

Čapo Žmegač, Jasna. (1996). Konstrukcija modela obitelji u Europi i povijest obitelji u Hrvatskoj, *Narodna umjetnost*, 33(2), str.179–196.

Čapo, Jasna; Gulin Zrnić, Valentina (2011). *Mjesto, nemjesto – interdisciplinarna promišljanja prostora i kulture*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.

Elliott, Richard (1999). Symbolic meaning and Postmodern Consumer Consumption. U: Brownlie Douglas i dr. (ed.). *Rethinking Marketing: Towards Critical Marketing Accountings*. London; Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications. str.112-126.

Eriksen, Thomas Hylland (2007). Nationalism and the Internet. *Nations and Nationalism*, 13 (1), str. 1-17.

Eriksen, Thomas Hylland (2010). *Ethnicity and Nationalism*. Anthropological Perspectives. London; New York: Pluto Press.

Featherstone, Mike (1988). In Pursuit of the Postmodern: An Introduction. U: *Theory, Culture & Society*. Vol.5., No. 2-3. London, Newbury Park, Beverly Hills and New York: Sage Public, 195-215.

Fainstein, Susan (2005). Economic Restructuring and Redevelopment. U: Kleniewski, Nancy (ed.) *Cities and Society*. Blackwell Publishing.

Fiske, John (1989). *Reading the Popular*. London; New York: Routledge.

Fiske, John (2001). *Understanding Popular Culture*. London: Routledge.

Foucault, Michel (1972). *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. London (etc.): Penguin Books.

Freud, Sigmund (1986). *The essentials of psycho-analysis*. London: Penguin books.

du Gay, Paul (1997). Organizing Identity: Making up people at Work. U: du Gay, Paul (ed.). *Production of Culture/Culture of Production*. London; Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications.

du Gay, Paul; Hall, Stuart; Janes, Linda; Mackay, Hugh and Negus, Keith (1997). *Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman*. London: Thousand Oaks (Calif.): Sage.

Geertz, Clifford (1973). *The Interpretations of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, Inc.

Giddens, Anthony (1999). *Treći put. Obnova socijaldemokracije*. Zagreb: Politička kultura.

Giddens, Anthony (2005). *Odbjegli svijet. Kako globalizacija oblikuje naše živote*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Klub studenata sociologije „Diskrepancija“.

Gramsci, Antonio (1998). Hegemony, Intellectuals and the State. U: Storey, John (ed.) *Cultural Theory and Popular Culture, A Reader*. 2nd ed. Harlow (etc.): Pearson Education.

Grbić, Jadranka (1993). Etnicitet i razvoj. Ogled o etničkome identitetu i društvenome razvoju. *Etnološka tribina*. 16, str. 57-72.

Hall, Stuart (1985). Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debate. *Critical Studies in Mass Communication*, Vol. 2, No. 2, str. 91-114.

Hall, Stuart (1996). Who needs Identity? U: Hall, S. i du Gay, P. (ed.). *Questions of Cultural Identity*. London; Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.

Hall, Stuart; Held, David; Hubert, Don; Thompson, Kenneth (1996). *Modernity: An Introduction To Modern Societies*. Cambridge, Mass: Blackwell Publishers.

Hall, Stuart (1996). The Meaning of New Times. U: Morely, D i Chen (ed.) Stuart Hall. *Critical Dialogues in Cultural Studies*. London and New York: Routledge.

Hall, Stuart (1996). On postmodernism and articulation: an interview with Stuart Hall. U: Morely, D i Chen (ed.) Lawrence Grossberg. *Critical Dialogues in Cultural Studies*. London and New York: Routledge.

Hall, Stuart (1997). Introduction. U: Hall, S. (ur.) *Representation: Cultural Representation and Signifying Paractises*. London: SAGE Publications Ltd/The Open University.

Hall, Stuart (1997). The Spectacle of the Other. U: Hall, S. (ur.) *Representation: Cultural Representation and Signifying Paractises*. London: SAGE Publications Ltd/The Open University.

Hall, Stuart (1997). The Work of Representation. U: Hall, S. (ur.) *Representation: Cultural Representation and Signifying Paractises*. London: SAGE Publications Ltd/The Open University.

Hall, Stuart (1998). Notes on Deconstructing 'the Popular'. U: Storey, John (ed.) *Cultural Theory and Popular Culture, A Reader*. 2nd ed. Harlow (etc.): Pearson Education.

Hannerz, Ulf (1990). Cosmopolitans and Locals in World Culture. U: Theory, Culture & Society. London; Newbury Park and Neew Delhi. Vol. 7, str. 237-251.

Haviland, William (2004). *Kulturna antropologija*. Jastrebarsko: Naklada Slap.

Held, David (1990). *Modeli demokracije*. Zagreb: Školska knjiga.

Horkheimer; Max i Adrono, Theodor (1989). *Dijalektika prosvjetiteljstva*. Sarajevo: Veselin Masleša – Svjetlost.

Jameson, Fredric (1984). Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism. *New Left Review*, No. 146.

Katunarić, Vjeran (2003). *Sporna zajednica. Novije teorije o naciji i nacionalizmu*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo.

Kronja, Ivana (2004). Turbo Folk and Dance Music in 1990s Serbia: Media, Ideology and the Production of Spectacle. U: *The Antropology of East Europe Review*, Vol. 22, No. 1, str.103-11.

Laclau, Ernesto; Mouffe Chantal (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towwards a Democratic Radical Politics*. London; New York: VERSO.

Leburić, Anči, Tomić – Koludrović, Inga (2002). *Sociologija životnog stila*. Zagreb: Naklaga Jesenski i Turk.

Lévi-Strauss, Claude (1988). *Strukturalna antropologija 2*. Zagreb: Školska knjiga.

Lévi-Strauss, Claude (2013). The Culinary Triangle. U: Counihan, Carole i Van Esterik, Penny (ed.). *Food and Culture: A Reader*. New York: Routledge.

Lyotard, Jean-Francois (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Löfgren, Orvar (1992). Modernizing the Nation – Nationalizing Modernity. *Etnološka tribina*, 15, str. 91-115.

Marković, Aleksandra (2008). Goran Bregović, the Balkan Music Composer. In: Klaus Roth and Vesna Vučinić-Nešković (eds.): *Region, Regional Identity and Regionalism in Southeastern Europe. Ethnologia Balkanica Vol 12*, 9-23.

McNair, Brian (2004). *Striptiz kultura: seks, mediji i demokratizacija žudnje*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk

Moore, D. Jerry (2000). *Uvod u antropologiju: teorije i teoretičari kulture*. Zagreb: Jesenski i Turk.

Monaghan, John i Just, Peter (2003). *Socijalna i kulturna antropologija*. Sarajevo: TKD Šahinpašić.

Nancy, Jean-Luc (2004). Razdjelovljena zajednica. U: Nancy, Jean-Luc (ur.). *Dva ogleda: Razdjelovljena zajednica, O singularnom pluralnom bitku*. Zagreb: Arkzin.

Park, E. Robert (1928). Human Migration and the Marginal Man. *The American Journal of Sociology*. The Chicago University Press, Vol. 33, No. 6. str. 881-893.

Park, E., Robert (1974). The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment. U: *Collected Papers*, 2.sv., Chicago: The University of Chicago Press, str. 1-46.

Pratt, Marie Louise (2008). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Routledge.

Rex, John (). The Concept of Multicultural Society. U: Guibernau, Monserrat; Rex, John (ed.), *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration*.

Ravlić, Slaven (2003). *Suvremene političke ideologije*. Zagreb: Politička kultura.

Rihtman-Auguštin, Dunja (1989). Što dugujemo Širokogorovu? (Prilog teoriji etnosa). *Migracijske teme*. 5, 2-3, str. 123-130.

Rihtman-Auguštin, Dunja (1991). Istinski ili lažni identitet-ponovno o odnosu folkora i folklorizma. U: Rihtman-Auguštin, Dunja (ur.). *Simboli identiteta*. Zagreb: Hrvatsko etnološko društvo.

Rihtman-Auguštin, Dunja (2000). *Ulice moga grada. Antropologija domaćeg terena*. Beograd: Biblioteka XX Vek.

Rihtman-Auguštin, Dunja (2001). Hipoteza Antuna Radića o dvjema kulturama. U: Rihtman-Auguštin, Dunja (ur.). *Etnologija i etnomit*. Zagreb: ABS 95.

Ritzer, George (2010). Rethinking Globalization: Glocalization/Grobalization and Something/Nothing“. U: Ritzer, G. i Atalay, Z. (ed.). *Readings in Globalization: Key concepts and major debates*. Wiley Blackwell.

Said, Edward (1979). *Orientalism*, New York: Vintage Books.

Salitot, Michelle; Segalen, Martine; Zonabend, Francoise (2002). Antropologija srodstva i suvremena društva. U: Martine, Segalen (ur.) *Drugi i sličan: Pogledi na etnologiju suvremenih društava*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 105–118.

Sassen, Saskia. (2005). "Overview of Global Cities" U: Kleniewski, Nancy (ed.) *Cities and Society*. Blackwell Publishing. str.83-91.

Simmel, Georg (1908). Žena i moda. U: Katunarić, Vjeran (ur.). *Kontrapunkti kulture*. (2001). Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Simmel, Georg (1969). *The Metropolis an Mental Life*, U: Sennet, R. (ed.). str. 227-242.

Simmel, Georg (1905). The Stranger. U: Levine, N. Donald (ed.) *On Individuality and Social Forms. Slected Writings*. (1971). Chicago and London: The University of Chicago Press.

Schütz, Alfred (1945). The Homecomer. *American Journal of Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press. Vol. 50, No. 5, str. 369. – 376.

Schütz, Alfred (1944). The Stranger: An Essay in Social Psychology. *The American Journal of Sociology*. The Chicago University Press, Vol. 49, No. 6. , 499-507.

Smith, Anthony (1988). *The Ethnic origins of Nation*. Oxford: Basil Blackwell.

Smith, Anthony (1991). National Identity. Reno; Las Vegas, London: University of Nevada Press.

Spargo, Tamsin (2001.) *Foucault i queer teorija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Supek, Olga (1989). Etnos i kultura. *Migracijske teme*. 5, 2-3, str. 145-153.

Todorova, Maria (1997). *Imagining the Balkans*, New York: Oxford University Press.

Tonkiss, Fran (2005). *Space, The City and Social Theory*. Polity

Zukin, Sharon (1987). Gentrification. *Annual Review of Sociology*, 13, 129-147.

Žižek, Slavoj (1993). *Tarriyng with the Negative*. Durham: Duke University Press.

Žižek, Slavoj (1984). *Birokratija i uživanje*. Beograd: radionica SIC.

Žižek, Slavoj (2008). *The Sublime Object of Ideology*. London; New York: VERSO.

Grada

<http://tekstovi.net/2,2416,32598.html>

<http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/347641/Prvi-deklarirani-biseksualac-medu-hrvatskim-nogometnim-navijacima-je-Englez.html>

<http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/345235/Njemacka-je-razvijenija-ali-Margarita-bi-zivjela-u-Hrvatskoj.html>

http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/339322/Mladi-Hrvati-su-pasivni-i-ne-zele-riskirati.html?utm_source=clanci&utm_medium=manual2&utm_campaign=clanci_manual

<http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/354136/Tko-jos-vidi-Hrvatsku-kao-europski-Tibet.html>
<http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/341364/Hrvate-nije-briga-za-integraciju-vukovarskih-Srba.html>

<http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/340252/Sto-bih-promijenio-u-Hrvatskoj-Nacin-na-koji-tretirate-Rome.html>

<http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/336904/Zasto-studenti-ne-misle-o-onome-sto-uce-a-profesori-o-tome-kako-ocjenjuju.html>

http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/330260/Postoji-li-Hrvat-koji-cisti-za-sobom-ili-mijenja-pelene.html?utm_source=clanci&utm_medium=manual2&utm_campaign=clanci_manual

<http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/335558/Zasto-su-Hrvati-toliko-negativni.html>

<http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/334362/Zagreb-je-Europa-nista-me-ovdje-ne-podsjeća-na-komunizam.html>

http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/331664/Skot-otkrio-tajnu-hrvatske-srece.html?utm_source=clanci&utm_medium=manual2&utm_campaign=clanci_manual

http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/328103/Nisam-ocekivao-da-ce-u-Hrvatskoj-poucionicama-visiti-krizevi.html?utm_source=clanci&utm_medium=manual2&utm_campaign=clanci_manual

http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/311763/Jeli-u-Hrvatskoj-jos-ikome-i-do-cega-stalo.html?utm_source=clanci&utm_medium=manual2&utm_campaign=clanci_manual

http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/307705/Zivite-u-zemlji-sjajne-fasade-i-trulih-temelja.html?utm_source=clanci&utm_medium=manual2&utm_campaign=clanci_manual

<http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/310279/Hrvati-su-postali-katolici-tocno-kada-su-Irci-prestali-bit.html>

<http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/356243/Kupuj-i-placi-formula-uspjeha-zagrebackog-Iracanina.html>

http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/353287/Barclay-savrseno-kuzi-hamburgere-ali-nije-mujasan-recept-hrvatske-ekonomije.html?utm_source=clanci&utm_medium=manual2&utm_campaign=clanci_manual

<http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/358952/U-Hrvatskoj-se-ljudi-ne-drze-svoje-rijeci.html>
<http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/361601/Ako-si-Sirijka-s-nasom-putovnicom-onda-Hrvatska-nema-pojma-sto-bi-s-tobom.html>

http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/329126/Poljak-dosao-u-Hrvatsku-zbog-cura-ali-se-prilicno-razocarao.html?utm_source=clanci&utm_medium=manual2&utm_campaign=clanci_manual

<http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/363417/Milanovic-nema-petlje-bas-kao-ni-ostatak-Hrvatske.html#>

<http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/359827/Hrvatska-ne-moze-bit-tromija-u-izvlacenju-EU-sredstava-a-evo-i-zasto.html>

http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/357997/Preporucili-su-mi-da-ne-dolazim-u-Hrvatsku-i-bas-zato-sam-dosao.html?utm_source=clanci&utm_medium=manual2&utm_campaign=clanci_manual

http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/263961/Nevjerojatna-prica-hrvatskog-Afro-Japanca.html?utm_source=clanci&utm_medium=manual2&utm_campaign=clanci_manual

http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/262436/Hrvatski-muskarci-su-prevjerni-zali-se-ova-Argentinka.html?utm_source=clanci&utm_medium=manual2&utm_campaign=clanci_manual
l

<http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/265293/Hrvatska-je-bolja-od-SAD-a-tvrdi-rijecka-Amerikanka.html>

http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/260916/Za-ovog-Nigerijca-Hrvati-su-prekul-no-previse-kukamo.html?utm_source=clanci&utm_medium=manual2&utm_campaign=clanci_manual

http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/304598/U-Hrvatskoj-sam-naucila-gledati-ljudima-u-oci.html?utm_source=clanci&utm_medium=manual2&utm_campaign=clanci_manual

http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/284735/Mrzim-bus-broj-60-mrzim-fiskalnu-blagajnu-ali-pazar.html?utm_source=clanci&utm_medium=manual2&utm_campaign=clanci_manual

http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/279472/Indijka-razapeta-izmedu-dubrovacke-ljepote-i-jednolicnosti.html?utm_source=clanci&utm_medium=manual2&utm_campaign=clanci_manual

http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/275718/Malo-hrane-i-puno-arogancije-bugarski-doživljaj-Hrvatske.html?utm_source=clanci&utm_medium=manual2&utm_campaign=clanci_manual

http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/269669/Zagreb-je-sto-godina-ispred-Dalmacije.html?utm_source=clanci&utm_medium=manual2&utm_campaign=clanci_manual

http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/303149/Auto-brak-stan-djeca-davno-u-Austriji-danas-u-Hrvatskoj.html?utm_source=clanci&utm_medium=manual2&utm_campaign=clanci_manual

http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/292018/Hrvati-svoje-sefove-doživljavaju-kao-bogove.html?utm_source=clanci&utm_medium=manual2&utm_campaign=clanci_manual

http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/286276/Hrvatskoj-nedostaje-jedan-Putin.html?utm_source=clanci&utm_medium=manual2&utm_campaign=clanci_manual

<http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/368014/Mikael-ili-zasto-nasi-poslodavci-ne-vole-zaposljivati-strance.html>

http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/366764/Mrzio-sam-Hrvatsku-a-sada-ne-postoji-zemlja-gdje-bih-radije-bio.html?utm_source=clanci&utm_medium=manual2&utm_campaign=clanci_manual

<http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/341364/Hrvate-nije-briga-za-integraciju-vukovarskih-Srba.html>

<http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/344125/Jedina-sansa-za-hrvatski-izlazak-iz-krize-Razvijajte-Zagreb.html>

<http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/344125/Jedina-sansa-za-hrvatski-izlazak-iz-krize-Razvijajte-Zagreb.html>

<http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/268247/Hrvatice-su-ustogljeni-snobovi-gledano-iz-Venezuele.html>